INSTITUTUL DE FILOSOFIE ŞI PSIHOLOGIE
„CONSTANTIN RĂDULESCU-MOTRU”

STUDII DE TEORIA CATEGORIILOR
VOL. II

coordonatori
Alexandru Surdu
Sergiu Bălan

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

CUPRINS

Alexandru BOBOC, *Teoria categoriilor la N. Hartmann*

Constantin SĂLĂVĂSTRU, *Sistematizări categoriale ale strategiilor de dezbateri publice*

Ioan BIRIŞ, *O posibilă tipologie a conceptelor ştiinţifice*

Vasile MACOVICIUC, *Conceptul de „disperare" la Søren Kierkeggard*

Marin BĂLAN, ***Categoriile** lui Aristotel ca text de autoritate în Evul Mediu*

Rodica CROITORU, *Categoriile kantiene ale libertăţii*

Ion TĂNĂSESCU, *Deducţia categoriilor aristotelice la Franz Brentano şi locul ei în aristotelismul secolului al XIX-lea*

Marius Augustin DRĂGHICI, *Despre «firul călăuzitor» în descoperirea categoriilor în **Critica raţiunii pure***

Gabriel CHINDEA, *Despre necesitatea şi imposibilitatea unei deducţii a categoriilor la Adorno*

Camelia GRĂDINARU, *Critica postmodernă a categoriilor. Baudrillard şi supremaţia simulacrului*

Horia-Costin CHIRIAC, *Categoriile imaginarului fizic*

Elena PUHA, Brandusa GOREA, *Concepte deontologice fundamentale*

Mihai POPA, *Conceptul de timp la Rădulescu-Motru şi Bergson*

Ilie PINTEA, *Teoria categoriilor la Mircea Florian*

TEORIA CATEGORIILOR LA N. HARTMANN

Alexandru Boboc

1. Kant a dat termenului «categorie» o nouă semnificaţie: «forme de gândire», «concepte ale intelectului», „«*Stammbegriffe*», în funcţie de care sunt deductibile restul conceptelor: „Aceeaşi funcţie care dă diferitelor reprezentări unitate într-o *judecată* dă unitate şi simplei sinteze de diferite reprezentări *într-o intuiţie,* unitate care, în general vorbind, se numeşte concept pur al intelectului. Acelaşi intelect deci, şi anume prin aceleaşi acte prin care a produs în concepte, cu ajutorul unităţii analitice, forma logică a unei judecăţi, introduce cu ajutorul unităţii sintetice a diversului, care se găseşte în intuiţia în genere şi în reprezentările lui un conţinut transcendental; de aceea ele se numesc *concepte pure ale intelectului* (subl. n.), care se raportează a priori la obiecte, ceea ce nu poate face logica generală ... În felul acesta, există exact atâtea concepte pure ale intelectului care se raportează a priori la obiecte ale intuiţiei în genere câte funcţii logice existau în toate judecăţile posibile în tabelul precedent (în tabelul judecăţilor – n.n.): căci funcţiile amintite epuizează complet intelectul şi îi măsoară în întregime capacitatea. Vom numi aceste concepte, după Aristotel, *categorie,* întrucât intenţia noastră este la origini identică în totul cu a sa, deşi în realizare se îndepărtează mult de ea”[1].

Ca şi Aristotel, care subordona o teorie a categoriilor sarcinilor «Organon»-ului, proiecţiei şi executării planului *logicii formale*, Kant are în vedere noul său demers pentru o *logică transcendentală*, hotărâtoare fiind aci elaborarea unei noi metode: „...raţiunea pură este aceea care conţine *principiile* de a cunoaşte ceva absolut a priori. Un *organon* al raţiunii pure ar fi ansamblul acelor principii conform cărora toate cunoştinţele pure a priori pot fi dobândite şi realizate în fapt”[2].

2. Cu semnificaţia *transcendentală* a categoriilor se conturează următoarea concepţie: *Categoriile* sunt «concepte pure ale intelectului» («*reine Verstandesbegriffe*»), care premerg oricărei experienţe, care «îşi au izvoarele în natura sufletului», dar «se referă a priori la obiecte» şi numai astfel fac posibilă orice experienţă ştiinţifică.

---

[1] Imm. Kant, *Critica raţiunii pure,* Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969, p. 110. Kant consideră că *diviziunea* propusă de el „este dedusă sistematic dintr-un principiu comun, anume facultatea de a judeca (care este totuna cu facultatea de a gândi), şi nu s-a născut *rapsodic,* dintr-o cercetare, întreprinsă la întâmplare, a conceptelor pure, de a căror enumerare completă nu putem fi niciodată siguri, fiindcă sunt stabilite numai prin inducţie, fără a ne gândi că pe cale inductivă nu se poate concepe niciodată de ce tocmai aceste concepte şi nu altele aparţin intelectului pur” *(Ibidem,* p. 111 - urmează motivarea pe larg, apoi precizarea: „Voi analiza ... aceste concepte în măsura în care este necesar în legătură cu teoria metodei pe care o elaborez”).

[2] *Ibidem*, p. 58.

În tradiţie kantiană, s-au conturat în esenţă liniile de abordare a temei «Categoriile» şi cu aceasta şi ideea-centrală a unei *teorii a categoriilor,* în cadrul căreia centrul de greutate îl constituie un triplu raport: între judecată şi propoziţie; între judecată şi categorie; între judecată şi gândire: „Totul se află deja la Aristotel, mai mult sau mai puţin expres, şi ar putea să fie învăţat de la el: categoriile nu sunt concepte înnăscute, ci mai degrabă forme de bază, orientări de bază, principii în care se realizează judecata. Prejudecata *a ceva înnăscut* (*das Angeborenen*) nu ar putea să fie combătută mai efectiv şi respinsă altfel decât prin caracteristica conceptelor fundamentale, înţelese ca fiind categorii, modalităţi de acţionare a judecăţii. Astfel, conceptul de bază nu constă într-un rezultat, ci într-o acţiune. Categoria conţine în numele ei deja cea mai sigură apărare împotriva falsului nativism”[1].

E vorba astfel de delimitări necesare ce conduc la obiectul unei teorii a categoriilor, cum s-a spus: «o teorie generală a categoriilor», pentru care sfera de probleme ar fi următoarea: conceptul de „categorie”; funcţia şi locul categoriilor într-un sistem logiceşte întemeiat şi cu deschideri spre reconstrucţii multiple în plan teoretico-metodologic: ontologie, gnoseologie, teoria ştiinţei, teoria culturii ş.a., în statuarea cărora interacţionează «categorii generale» cu «categorii speciale» (ale fiecărui domeniu în parte).

Este de reţinut că pentru o asemenea ridicare în planul autonomiei domeniului – «teoria categoriilor», trebuie luată în considerare situaţia de fapt a concepţiilor despre categorii: „ceea ce se alege ca doctrină a categoriilor (*Kategorienlehre*) depinde de ce fel de filosof este cineva ori cel puţin ar trebui să depindă de aceasta”[2].

O aşa-numită «*allgemeine Kategorienlehre*» («teorie generală a categoriilor») pare astfel pusă în dificultate. Căci *nivelul categorial* se iveşte numai cu prilejul unei fundamentări (ca teorie, ca sistem) a domeniilor: logica (şi metafizica) la Aristotel, teoria cunoaşterii la Kant, «ontologia critică» la N. Hartmann, aceasta pentru a da numai câteva exemple. «*Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?*», se întreabă N. Hartmann (în bună tradiţie kantiană) tocmai pentru fundamentarea unei «*allgemeine Kategorienlehre*» (*zur Grundlegung der allgemeinen Kategorienlehre*).

---

[1] H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis,* 3. Aufl., Bruno Cassirer, Berlin, 1922, p. 47. Intervine aci „cea mai grea temere”: „Sâmburele veritabil al unei categorii pare a se afla într-un mod al unei judecăţi, pe când, la o mai bună înţelegere, altceva se dovedeşte drept rădăcină. Categoria se iveşte abia în mersul dezvoltării ştiinţifice, şi numai prin aceasta a devenit o problemă clară. Astfel s-ar putea produce rătăcirea, ori chiar greşala în suportul judecăţii. Aci pare a se ivi o diferenţă între categorie şi judecată ... Cum ar putea, corespunzând noii categorii, să fie aflată o modalitate de judecată mai potrivită pentru noua semnificaţie a acesteia, dacă nu ar exista principial o astfel de corelaţie între categorie şi judecată ?” (*Ibidem,* p. 51-52).

[2] E. Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Hersschaftsbereich der logischen Form,* J.C.B. Mohr, Tübingen, 1911, p. 1.

„Orice *ontologie* desfăşurată în sfera particularului – scria Hartmann –devine *doctrină a categoriilor* (*Kategorienlehre*). Aceasta cuprinde o multitudine considerabilă, deoarece lumea reală se construieşte în patru straturi, iar fiecare dintre acestea îşi au categoriile proprii ... Acestor categorii speciale le premerge o grupă de categorii fundamentale generale, care străbat prin toate cele patru straturi ..."[1].

Aceste categorii se supun unei „legităţi categoriale", anume: 1. Categoriile nu sunt detaşabile de *Concretum*-ul ale cărui principii sunt; 2. Ele nu sunt izolate, ci fiinţează numai în ansamblul unui întreg strat categorial, în cadrul căruia ele se implică reciproc; 3. Categoriile straturilor superioare conţin multe dintre categoriile straturilor inferioare ..., nu însă şi invers; 4. Dependenţa este numai unilaterală, aceea a celor superioare de cele inferioare, nu însă şi invers"[2].

3. Problema de bază o constituie *nivelul categorial,* care diferă prin cuprinderea sistematică a unui domeniu sau altul. Ceea ce s-a numit «analiza categorială» (*Kategorialanalyse*) cercetează natura şi domeniul de valabilitate al categoriilor, deosebind între categoriile ştiinţei şi ale «gândirii conceptuale» şi cele ale intuiţiei, şi stabilind că fiecare domeniu de cunoaştere (*Wissen*) îşi are propriile categorii şi că numai puţine dintre acestea au peste tot aceeaşi funcţie.

În acest sens, de pildă, nu toate categoriile fiinţei (*Seinskategorien*) acţionează în intelectul uman, căci atunci nu ar mai exista şi necunoscut. Pe de altă parte, fără ceea ce N. Hartmann numea «*Novum*» categorial nu există *distanţa de nivel* între domenii: „În lume nu se poate aduce totul la acelaşi numitor. De aci şi eşecul oricărei metafizici moniste. Autonomiei straturilor inferioare faţă de cele superioare îi corespunde parţiala dependenţă a acestora din urmă de cele dintâi. Caracterului *Novum*-ului categorial în straturile superioare îi corespunde însă autonomia (libertatea) acestora ..."[3].

---

[1] N. Hartmann, *Philosophen-Lexikon ... Autoexpunere,* în: *Problema fiinţei spirituale şi alte scrieri filosofice* (traducere, note, postfaţă şi bibliografie de Alexandru Boboc), Editura Grinta, Cluj-Napoca, 2008, p. 85.

[2] *Ibidem,* p. 85-86. Şi precizarea: „*Filosofia naturii* este *teoria specială a categoriilor* (spezielle Kategorienlehre) celor mai de jos straturi ale fiinţei" ... (*Ibidem,* p. 87). În acest sens devine semnificativă precizarea: „Hartmann determină categoriile în mod expres ca factori neconceptuali. Ele sunt de fapt universale, dar au şi ceea ce Hartmann numeşte «caracter de substrat». Se consideră astfel că ele nu funcţionează în universalitatea lor, ci prezintă totodată anumite dimensiuni, în care fiindul (*das Seiende*), care este determinat prin ele, poate fi localizat" (G. Wolandt, *Nicolai Hartmann: Ontologie als Grundlehre*, în: *Grundprobleme der großen Philosophen*, hrsg. von J. Speck: *Philosophie der Gegenwart* V, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1984, p. 132).

[3] N. Hartmann, *Vechea şi noua Ontologie,* în vol.: *Problema fiinţei spirituale,* p. 120. Cu îndreptăţire s-a spus: „Doctrina categoriilor a lui Hartmann este ontologie. Ea nu se îndreaptă asupra conceptelor de bază ale cunoaşterii (adică nu asupra acelor «*Stammbegriffe*»), ci asupra structurilor, modurilor şi legilor care determină fiindul în determinarea sa proprie, în modul lui de a fi. Categoriile nu sunt nicidecum funcţiuni ale subiectivităţii, căci aceasta este, după înţelegerea sa, totdeauna una izolată, ca reală fiind supusă schimbării istorice. Categoriile

Oricum, problema unei „doctrine a categoriilor" (*Kategorienlehre*) nu-i uşor de tratat: „Ce s-a petrecut însă până acum în problema doctrinei categoriilor? Uimitor de puţin, dacă se compară cu aceasta venerabila vârstă a problemei, căci încă vechea şcoală pitagoreică avea o tabelă a categoriilor. În lungul şir al secolelor, nu sunt multe capete care au tratat serios problema categoriilor; firește, cele mai bune, dar nu toate, s-au preocupat de aceasta. Sunt de enumerat în primul rând: în vechime Platon, Aristotel, Plotin, Proklus; în epoca modernă Descartes, Leibniz, Kant, Hegel; între cele două grupe se află scolastici izolaţi; la toate acestea se adaugă în contemporaneitate Ed. von Hartmann şi H. Cohen. Cercetarea cea mai amplă, mai bine întreprinsă se află în logica lui Hegel"[1].

„Este adevărat, sublinia Hartmann, Hegel este cel dintâi care a proiectat în mare stil un sistem al categoriilor şi a dezvoltat totodată legile raportului lor. Dar legea sistemului este ideea sistemului, nu-i luată din esenţa categoriilor"[2].

Cum însă problema categoriilor „este pe departe indiferentă faţă de chestiunile punctului de vedere, numai astfel poate să fie îndreptăţită şi preluarea de către Hartmann a rezultatelor analizei categoriale"[3].

Pe acest fond vine şi o comparaţie a doctrinelor categoriale ale lui Kant şi Hartmann: „Atât Kant cât şi Hartmann înţeleg tabela categoriilor ca un sistem. Pentru Kant acest sistem este nici mai mult nici mai puţin decât un sistem categorial model; pentru Hartmann, dimpotrivă, acest sistem este dat ca o structură de sistem, dar de realizat din punct de vedere al conţinutului"[4].

4. În principal, delimitarea în cauză „este în esenţă una de conţinut-ontologică. Căci ea are de-a face cu structurile fiinţei ... dar nu numai cu ele, căci la fiecare categorie este de indicat în acelaşi timp forma de cunoaştere corespunzătoare, aceasta chiar în abaterea ei de la forma fiinţei căreia îi este subordonată. Pe cât putem înainta pe urmele acestora, e vorba pretutindeni de *diferenţa* dintre categoriile conştiinţei şi categoriile fiinţei ..."[5].

însă sunt, ca şi fiinţa în genere, neschimbătoare. De aceea, categoriile pot numai să fie sesizate şi descoperite, nu însă deduse sau construite din simple concepte" (G. Wolandt, *Op. cit.,* p. 132).

[1] N. Hartmann, *Wie ist kritische Ontologie überhapt möglich? Ein Kapitel zur Grundlegung der allgemeinen Kategorienlehre,* în: *Kleinere Schriften,* III, 1958, p. 277. Este interesantă aci explicaţia din notă: „Opere precum cea a lui Lask, ca şi nenumărate lucrări similare, care pun bine problema categoriilor în general, dar nu dezvoltă tratarea nici unei categorii, nu pot să le iau în seamă aci, tocmai pentru că nu conduc la tema categoriilor. Acelaşi lucru e valabil şi pentru multe lucrări din epoci mai timpurii. Firește, în particular suntem îndatoraţi anumitor gânditori, care, deşi se situiază oarecum departe de temă, oferă explicaţii importante despre o categorie sau alta".

[2] *Ibidem*, p. 278.

[3] Ingeborg Heidemann, *Zum System der Kategorien bei Kant und N. Hartmann,* în: *Gerhard Funke zu eigen,* hrsg. von A.J. Bucher u.a., Bouvier, Bonn, 1975, p. 31.

[4] *Ibidem*, p. 35.

[5] N. Hartmann, *Ziele und Wege der Kategorialanalyse,* în: *Kleinere Schriften,* Bd. I, p. 93-94.

«Analiza categoriilor» cercetează de fapt natura şi domeniile de valabilitate a categoriilor, făcând deosebirile necesare între categoriile ştiinţei şi ale gândirii conceptuale mai întâi, apoi relevând categoriile specifice fiecărui domeniu al cunoaşterii şi al existenţei.

Cu aceasta se şi împlineşte teoria despre funcţia categoriilor de mod de predicare (Aristotel şi tradiţia scolastică), moduri de gândire (de judecare –Kant), puncte de vedere, forme de enunţare ş.a. În alţi termeni: categoriile sunt „particularizările sau «genurile» supreme prin care determinăm: existenţele, obiectele, datele ... cei trei termeni sunt în mod tipic «transcendentali» în accepţia tradiţională de posibilitate de a-i aplica la orice. Tot ce e gândit sau reprezentat ... aşteaptă o determinare categorială”[1].

Rămâne urmaşilor lui Kant sarcina de a pune de acord sistemul categorial cu schimbările intervenite în cercetarea ştiinţifică şi în gândirea filosofică. Tocmai această dinamică am subliniat-o mai sus prin câteva momente, îndeosebi cel al „ontologiei critice” (care nu uită importanţa spiritului critic în realizarea discursului filosofic): „Categoriile sunt astfel premisele tacite, de care facem uz în interpretarea, semnificarea şi aprecierea de către noi a datului ... Aici se află unul din temeiurile pentru care avem de-a face cu sarcina teoretică a unei nou devenită, în conţinut şi în părţi, doctrine a categoriilor. Nu mai este vorba numai de cele 12 «concepte transcendentale ale intelectului» ... S-a arătat că intră în discuţie un număr mult mai mare (azi încă neluat în seamă) de categorii, că fiecare domeniu al cunoaşterii îşi are pe ale sale, că acestea parţial se schimbă de la un domeniu la altul, parţial se transformă, şi numai într-o mică măsură merg identic”[2].

Probleme ca: definirea categoriei (categoriilor) şi a completitudinii sistemului categorial rămân deschise, în acest din urmă caz impunându-se ceea ce Kant numea enumerarea «rapsodică»[3].

Oricum, problema opţiunii pentru «sistem categorial» sau pentru sistematizare după nivelele fiinţei şi valorii (*în acest sens clasic e N. Hartmann*) stă în legătură cu orientarea filosofică a autorilor şi, nu în ultimul rând, cu particularităţile noilor tendinţe în «postmodern», titlul «categorial» persistând în orice proiect (chiar în cele ale «deconstrucţiei»), căci nu se poate renunţa la concepte «metafizice» nici chiar prin refuzul lor în forma unei deconstrucţii.

---

[1] Mircea Florian, *Logica recesivităţii,* Ed. AIUS, 2006, p. 183.
[2] N. Hartmann, *Ziele und Wege der Kategorialanalyse*, p. 91.
[3] În acest sens, remarca Mircea Florian, N. Hartmann „recunoaşte fără înconjur că o tabelă completă a categoriilor nu e posibilă. Noi am renunţat la ambiţia de a schiţa o tabelă sistematică, mulţumindu-ne cu o inventariere rapsodică” (*Recesivitatea ca structură a lumii,* vol. I, Bucureşti, Editura Eminescu, 1983, p. 60).

5. N. Hartmann a elaborat *o amplă teorie* a categoriilor, urmărind „principiile fiinţei reale" în structura stratificată a acestora.

În urma acestei prezentări a cadrului în care s-a integrat teoria categoriilor a lui Hartmann, redăm în continuare în detaliu concepţia acestuia despre *categorii* şi sistemul categoriilor.

După anul 1930, observă Bréhier, filosofia contemporană prezintă o vizibilă „tendinţă spre concret", ajungând, de fapt, la aplicarea unei metode de cercetare a structurilor concrete[1]: „O structură, aşa cum o înţeleg aceşti filosofi, nu este deloc o lege de ansamblare, o formă unită cu o materie inertă, ci un indivizibil care se lasă descris, dar nu recompus. Tocmai această noţiune de structură Nicolai Hartmann ... o întrebuinţează cu profunzime în cercetările sale recente asupra ontologiei ... În teoria sa a categoriilor, Hartmann revine, într-o manieră semnificativă, de la Kant la Platon cel din *Sofistul;* categoriile sunt pentru el determinări ale lucrului în sine, existând independent de maniera în care ele sunt aprehendate; chestiunea cea mai importantă care se pune cu privire la ele este aceea a legăturii şi a separării lor"[2].

La distincţia între „fiinţă reală" şi „fiinţă ideală", Hartmann a fost condus, se pare, „de intenţia de a conserva antica distincţie platoniciană, evitând însă dificultăţile participării"; ca şi Megaricii, el refuză „orice semnificaţie metafizică noţiunii aristotelice de fiinţă în potenţă"[3].

Teoria hartmanniană a categoriilor „este o ontologie a fiinţei finite exterioară transcendenţei, fructul unei viguroase reflecţii şi *al combinării gândirii lui Aristotel şi Kant*"[4].

Hartmann însuşi preciza că „noua ontologie" nu mai poate fi o „ontologie a esenţei", ci o „teorie a categoriilor": „în orice ontologie este vorba de enunţuri fundamentale asupra existentului ca atare. Enunţurile de acest fel nu sunt altceva decât categorii ale fiinţei"[5].

Calea noii ontologii „se înfăţişează astfel ca o analiză categorială"[6].

Tot ceea ce urmează după „analiza modală", precizează Hartmann – „aparţine teoriei categoriilor. Aceasta cuprinde principiile comune (categoriile fundamentale) şi pe cele speciale ale straturilor particulare ale fiinţei"[7].

---

[1] É. Bréhier, *Histoire de la philosophie,* Tome II, Fasc. 4, P.U.F., Paris, 1968, p. 1003, 1009.
[2] *Ibidem*, p. 1010.
[3] *Ibidem*, p. 1011.
[4] F. Sciacca, *Philosophie générale et Métaphysique*, în „Actuallités scientifiques et industrielles", Philosophie, editeur R. Boyer, Tom IX, Hermann et Co., Paris, 1950, p. 89.
[5] N. Hartmann, *Neue Wege der Ontologie,* în „Systematische Philosophie", hrsg. von N. Hartmann, W. Kohlhammer, Stuttgart und Berlin, 1942, p. 207, 208.
[6] *Ibidem*, p. 214.
[7] N. Hartmann, *Alte und neue Ontologie*, în „Kleinere Schriften", Band III, p. 335.

„Orice ontologie care merge în detaliu – scrie Hartmann – ajunge la teoria categoriilor. Aceasta cuprinde multiplicitatea prezentată, deoarece lumea reală se construieşte în patru straturi şi fiecare dintre acestea îşi are propriile ei categorii... Acestor *categorii speciale* le precede o grupă de *categorii fundamentale generale*, care străbat prin toate cele patru straturi, şi se transformă în ele în mod felurit. Ele apar în forma de perechi opuse şi constituie dimensiuni care se deosebesc ... La acestea aparţin: substrat şi relaţie, formă şi materie, unitate şi multiplicitate, opoziţie şi dimensiune, discontinuitate şi continuitate; mai importante însă sunt încă determinare şi dependenţă, acord şi conflict, element şi ansamblu, interior şi exterior”[1].

Aceste categorii se subordonează unei legităţi, care se poate numi „categorială”. Hartmann concepe relaţiile între categoriile opuse după principiul „coherenţei categoriale”; el vede sensul profund al dialecticii hegeliene în ideea că în *continuumul categorial* este dată unitatea originară a tuturor categoriilor.

Categoriile enumerate nu epuizează sistemul principiilor fiinţei: alături de ele trec categoriile specifice ale straturilor fiinţei: anorganicul, organicul, psihicul şi spiritualul.

Între categorii există legităţi, care s-ar putea numi „principiile principiilor”. Este vorba de ansamblarea a patru legi care se extind în cele patru momente ale părţilor: (1) legea valabilităţii; (2) legea coherenţei categoriale; (3) legea stratificării categoriale; (4) legea dependenţei categoriale.

Conexiunea universală a fiinţei prezintă, după Hartmann, unitate şi ordine, dar nu unitatea unui principiu (ceva în genul spiritului absolut sau al divinităţii), ci cea care se află în legile categoriale, înainte de toate în straturi. „Aceste legi sunt violate în metafizica tradiţională, ba chiar sunt deduse din cap. Cele mai bune dintre marile sisteme transpun categoriile specifice ale fiinţei spirituale (raţiune, acţiune cu scop, prevedere) asupra straturilor inferioare ale fiinţei; ele transformă astfel categoriile superioare în cele mai tari şi cu aceasta inversează dependenţa categorială ... Întreaga teleologie naturală, întreaga metafizică a spiritului comite această greşală”[2].

6. „Teoria generală a categoriilor” constituie obiectul celei de-a treia părţi a ontologiei hartmanniene: *Construcţia lumii reale.* O teorie a categoriilor nu se ocupă cu „concepte ale

[1] N. Hartmann, în *Philosophen-Lexikon*, p. 84-85.
[2] *Ibidem*, p. 458.

intelectului", ci – precizează Hartmann – cu „fundamentele structurale ale lumii reale"; căci teoria categoriilor nu este fapt al teoriei cunoaşterii"[1].

Hartmann menţionează că, prima parte a acestei lucrări, reia studiul din 1924, intitulat „Cum este posibilă ontologia critică în genere?", în care s-a ocupat cu „lichidarea prejudecăţilor cu privire la problema categoriilor"[2]. Partea a doua este consacrată elaborării „categoriilor structurale fundamentale", „adică, a acelor categorii, care sunt comune tuturor straturilor realului (şi pe lângă aceasta tuturor sferelor fiinţei) ... Căci fiecare dintre aceste categorii străbate întreaga construcţie a straturilor lumii reale, până la înălţimile fiinţei spirituale, şi relevă în fiecare situaţie înaltă noi laturi ale esenţei sale"[3].

Care este poziţia teoriei categoriilor în ontologie? Ea vine în mod necesar – precizează Hartmann – după analiza fundamentelor, a sferelor şi a modalităţilor fiinţei, deoarece „într-un fel sau altul, orice deosebiri fundamentale între domenii, trepte sau straturi ale fiinţei ... iau forma categoriilor"; „în opoziţie cu orice tratare fundamentală a existentului ca atare şi a felurilor fiinţei, doctrina categoriilor este realizarea de conţinut a ontologiei"[4].

„Este meritul durabil al filosofiei kantiene că ea a recunoscut în problema categoriilor teoretico-gnoseologice punctul principal al chestiunii şi l-a elaborat în mod clar. El nu constă în ceea ce ţine de conţinut, ci în exigenţa valabilităţii categoriilor"[5].

Categoriile au caracter de principii. „În categorii – scrie Hartmann – nu funcţionează latura fiinţei date (*Dasein*) în existent, ci numai cea a esenţei (*Sosein*). Aceasta înseamnă că nu-i vorba aci de feluri ale fiinţei – căci acestea sunt feluri ale fiinţei date –, ci de formare, structură şi conţinut. Categoriile sunt principii de conţinut ... Ceea ce doctrina categorială exercită, este în primul rând tocmai analiza de conţinut. Ea îşi găseşte datele în toate domeniile vieţii şi ale ştiinţei[6].

Categoriile, după Hartmann, nu se confundă cu formele gândirii. „Omul poate să întregească sistemul categoriilor cu care lucrează, însă nu poate să-l schimbe, aşa cum prin învăţare poate să-şi schimbe tabloul lumii"[7].

---

[1] N. Hartmann, *Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre*, W. de Gruyter et Co., Berlin, 1940, p. III.
[2] *Ibidem*, pp. III-IV.
[3] *Ibidem*, p. IV. După o introducere, cu caracter istoric mai mult, Hartmann analizează pe larg „conceptul general al categoriilor" (partea întâi), „doctrina despre categoriile fundamentale" (partea doua) şi „legile categoriale" (partea treia). Vom reţine, bineînţeles, numai linia generală a argumentării.
[4] *Ibidem*, pp. 1, 2.
[5] *Ibidem*, p. 6.
[6] *Ibidem*, p. 15.
[7] *Ibidem*, p. 26.

Aci este punctul în care apare clar „limita precisă" între categorii şi formele gândirii: „Categoriile cad sub legea fiinţei în sine, adică a independenţei de opinia umană; formele gândirii, dimpotrivă, cad sub legea spiritului obiectiv, adică ale instabilităţii şi capacităţii de dezvoltare a modalităţilor spirituale în timp. Ele sunt chiar formele tip ale opiniei însăşi... Categoriile, dimpotrivă, sunt numai condiţiile generale şi nu particularizările sale, însă nu condiţionate prin acestea"[1].

Este clar însă că ele (categoriile) „nu constituie un continuu omogen, ci apar în grupe, corespunzător straturilor în construcţia lumii reale. Astfel există categorii ale mecanicului, ale organicului, ale psihicului, ale colectivităţii, ale moralei etc. Fiecare dintre aceste grupe poate să domine în anumite forme de gândire"[2].

Variabilitatea acestora din urmă „se înrădăcinează în schimbarea categoriilor dominante"; dinamica „nu ţine de esenţa categoriilor, ci de destinele istorice şi de temele spiritului"[3].

7. „Conceptul general al categoriilor" trebuie lămurit mai întâi în raport cu „fiinţa ideală". Problema esenţială este aceea a „fundamentelor ontice", a „principiilor constitutive ale fiinţei"; „Doctrina categoriilor – scrie Hartmann – este în exclusivitate ontologie fundamentală, adică cercetarea fundamentelor generale ale fiinţei, care se diferenţiază de fapt şi după straturile fiinţei, dar rămîn sub particularitatea fiecărui domeniu special. Doctrina categoriilor împărtăşeşte cu pluralitatea ştiinţelor poziţia ontologică fundamentală de *intentio recta.* Însă în cadrul existentului în genere, prin care este justificată împreună cu el, ea are de-a face numai cu generalul, pe care se bazează orice existent special şi de care el este dependent ... În aceasta se află două determinări ale existenţei categoriale: generalitatea şi caracterul de determinare. Cel din urmă spune tocmai aceea că categoriile «determină» un anumit existent concret"[4].

Cu alte cuvinte, *categoriile sunt principii şi,* ca atare ele se află în legătură cu un corelat: *Concretum;* acesta din urmă însă nu este un „caz special", ci „ceea ce este multilateral determinat". Categoriile „sunt generalul în *Concretum*"; ele „au o certă asemănare cu esenţialităţile"[5].

[1] *Ibidem*, pp. 26-27.
[2] *Ibidem*, p. 30.
[3] *Ibidem*, pp. 34, 35.
[4] *Ibidem*, p. 42.
[5] *Ibidem*, p. 43.

Ele nu au o existenţă temporală, dar nici nu pot fi înţelese fără contextul cazurilor reale. Fenomenologia a adus o înnoire a conceptului: teza „că tocmai aceste esenţialităţi sunt cele care domină de-a lungul realului”[1].

Asemănarea cu esenţialităţile conduce însă la anumite aporii, care trebuie depăşite, făcându-se diferenţierile necesare. Căci pretutindeni – în cazul existenţelor matematice, ca şi al esenţialităţilor şi valorilor – „existenţa categorială”, este „numai aceea a principiilor”: „categoriile nu apar numai în fiinţa ideală ... ci ele sunt şi acolo unde se află în modalităţi exprese principii ale idealului” ...[2]

Teza după care „categoriile ca atare nu constituie o fiinţă ideală”, nu este infirmată de eterogeneitatea „felurilor ideale ale fiinţei”; şi în acest caz ele rămân „categorii ale *Concretum*-ului”[3].

„Categoriile – scrie Hartmann – nu sunt în aceeaşi măsură de recunoscut ca şi *Concretum*-ul pe care îl determină ... Sistemul categoriilor constituie planul din spate (*Hintergrund*) al sferelor fiinţei şi al felurilor fiinţei”[4].

În concluzie: „este o greşeală fatală să înţelegem categoriile după felul fiinţei ideale. Categoriile pot, atâta cât ele permit totdeauna raporturi ale fiinţei, să pară asemănătoare esenţialităţilor; ele nu pot să se ivească deci niciodată în acestea, iar sistemul lor nu poate să fie ca atare unul al fiinţei ideale ... Categoriile fiinţei ideale şi cele ale celei reale se suprapun numai în mod parţial; ambele sfere ale fiinţei îşi au şi propriile lor categorii”[5].

Deci, „imperiul categoriilor este multiplu; fiecare domeniu al fiinţei îşi are categoriile sale particulare”[6]. „Pluralitatea categoriilor nu are a face cu pluralismul. Este de la sine înţeles înţeles că ea nu este o expresie categorială a multiplicităţii formative în construcţia lumii”[7].

8. După definirea, „conceptului general al categoriilor”, Hartmann trece la „doctrina categoriilor fundamentale” şi examinează: „straturile realului şi sferele”; „categoriile elementare opuse”; „transformarea opoziţiilor fiinţei în straturi”; categoriile calităţii; categoriile cantităţii.

În dezacord cu teoria opoziţiei între „natură şi spirit” (specifică filosofiei germane contemporane), Hartmann dezvoltă „doctrina despre straturile, realului”: „Lumea reală – scrie

[1] *Ibidem*, p. 47.
[2] *Ibidem*, p. 53.
[3] *Ibidem*, p. 59.
[4] *Ibidem*, p. 60.
[5] *Ibidem*, p. 66.
[6] *Ibidem*, p. 71.
[7] *Ibidem*, p. 169. Teoria categoriilor a lui Hartmann este una dintre cele mai elaborate pe care le cunoaşte istoria gândirii, asimilând o mare experienţă ştiiţifică şi teoretico-filosofică.

Hartmann – nu este aşa de simplă încât să poată fi introdusă într-o schemă unică a opoziţiei... Lumea nu este cu două straturi, ci cel mult cu patru straturi”[1].

Lumea are „unitatea unui sistem, însă sistemul este un sistem al straturilor. Construcţia lumii reale este o construcţie de straturi”[2].

Hartmann deosebeşte între „straturile realului” şi „straturile categoriilor”: „Între un *Concretum* şi categoriile sale – scrie Hartmann – există un raport puternic de apartenenţă, în care categoriile joacă rolul de tranzit, ceea ce este comun în multiplicitatea determinării dominante. Dacă deci *Concretum*-ul întregii lumi reale constituie o construcţie de straturi, atunci trebuie ca straturile realului să se răsfrângă în mod necesar în straturile categoriale corespunzătoarte. Deosebirea straturilor realului este chiar una principială şi trebuie astfel să se susţină pe categoriile lor. De aceea, stratificarea categoriilor nu trebuie luată, la rândul ei, ca identică pur şi simplu cu stratificarea realului ... Şi ea nici nu poate să fie astfel identică cu aceasta. Căci, în primul rând, nu există numai categorii ale realului, ci şi ale altor sfere ca atare; şi, în al doilea rând, există categorii de o asemenea generalitate, încât nu se lasă luate ca aparţinând unui strat real determinat. Asemenea categorii sunt principii comune ale tuturor straturilor realului; ele alcătuiesc fundamentul propriu al întregii lumi reale, iar semnificaţia lor ontologică constă în aceea că ele sunt categoriile fundamentale – fundamentul comun al oricărei particularizări categoriale, cu aceasta şi ale oricărui strat – şi peste acestea sunt acelea în care devine evidentă structural unitatea în construcţia lumi reale. *Ele trebuie numite mai departe categorii fundamentale* (subl. ns.) şi constituie obiectul «teoriei generale a categoriilor», spre deosebire de cea «specială»”[3].

9. „Categoriile fundamentale” constituie obiectul „doctrinei generale a categoriilor”: o multiplicitate categorială, care, ea însăşi, se divide în grupe diferite. Deosebim trei asemenea grupe: (1) grupa categoriilor modale; (2) grupa categoriilor elementare (care au „caracter structural” – de pildă: formă şi materie, cantitate şi calitate, *Continum şi Discretum*); (3) sistemul „legilor categoriale” (care constituie „esenţa existenţei principiilor”, coerenţa categoriilor într-un strat).

„Legile categoriale alcătuiesc o grupă mai îndepărtată de categorii fundamentale. Ele se arată în acest fel în modul lor structural ca «legi» ale unui al treilea tip de categorii în genere – alături de «moduri» şi de «opoziţii» ... *legile categoriale nu sunt altceva decât*

[1] *Ibidem*, p. 189.
[2] *Ibidem*, p. 199.
[3] *Ibidem*, p. 200.

tocmai legile acestei construcţii a lumii reale ... (subl. ns.). În acest sens, trebuie spus că în legile categoriale constă centrul de greutate propriu al teoriei generale a categoriilor”[1].

Între categoriile fundamentale, „grupa opoziţiilor elementare” ale fiinţei este cea mai cunoscută şi cea mai importantă, întrucât după ea se ordonează şi cea a modurilor şi cea a „legilor categoriale”. Tabela „opoziţiilor existenţei” cuprinde 24 de membrii, de fapt, 12 „perechi de opoziţii”, împărţite în 2 grupe[2]:

GRUPA I:

1. Principiu – *Concretum*
2. Structură – Modus
3. Formă – Materie
4. Interior – Exterior
5. Determinaţie – Dependenţă
6. Calitate – Cantitate

GRUPA II:

7. Unitate – Multiplicitate
8. Acord – Conflict
9. Opoziţie – Dimensiune
10. Discontinuitate – Continuitate
11. Substrat – Relaţie
12. Element – Structură.

La prima vedere, s-ar părea că primele „două opoziţii ale primei grupe ar fi fundamentale; mai atent analizate însă, ele arată că toate trebuie luate în consideraţie, întrucât, „esenţa categoriilor însele se lasă pentru prima dată determinată mai îndeaproape numai din raporturile opoziţiilor fiinţei”[3].

După o lungă argumentare, Hartmann precizează că „problema categoriilor interacţionează cu construcţia lumii reale”; numai pe această bază se poate vorbi de „esenţa afirmativă a categoriilor”[4].

[1] *Ibidem*, p. 205.
[2] *Ibidem*, pp. 230-231.
[3] *Ibidem*, p. 231.
[4] *Ibidem*, p. 413.

În acest context, se arată apoi că „legile categoriale" au şi ele caracterul categoriilor – sunt generale, categorii fundamentale; în raport cu cele ale modurilor şi cele ale opoziţiilor fiinţei, acestea sunt însă cele fundamentale: „Fundamentul poziţiei proprii lor este acela că ele nu mai sunt fără legile unui concret, ci, în primul rând, legile categoriilor înseşi. Ele nu se extind cu aceasta direct în mod necesar şi asupra *Concretum*-ului oricărui strat şi sfere, ci numai mijlocit. *Concretum*-ul lor nemediat îl constituie categoriile însele: categoriile însă se află sub aceste legi cam în acelaşi fel în

care stă adesea *Concretum*-ul sub categorii. *Legile categoriale sunt principii ale principiilor* (subl. ns.)"[1].

Hartmann vorbeşte de „patru grupe de legi şi principiile lor fundamentale"; „căci imperiul categoriilor este o multiplicitate multidimensională"[2].

Astfel avem: 1. *principiul valabilităţii* („Categoriile sunt ceea ce sunt numai ca principii a ceva; ele nu sunt fără *Concretum*-ul lor, aşa cum acesta nu este fără ele"); 2. *principiul coerenţei* („Categoriile nu se află ca unice pentru sine, ci numai în legătură cu stratul categorial"); 3. *principiul stratificării* („Categoriile straturilor inferioare sunt mai departe conţinute în cele ale straturilor superioare, însă nu şi invers acestea în acelea"); 4. *principiul dependenţei* („Dependenţa este numai unilaterală, ca cea a categoriilor superioare de cele inferioare, însă ea este o dependenţă parţială, lâsând loc mai departe independenţei proprii a categoriilor superioare")[3].

10. În esenţa „principiilor fiinţei" stăruie mereu o antinomie: „principiul este independent de *Concretum,* deoarece, mai mult, *Concretum,* este dependent de el; şi astfel el este deci dependent de *Concretum,* deoarece el există numai relativ la acesta"; poziţia principiilor seamănă cu cea a „ideii" platoniciene, care este ceva „în sine însăşi" şi totuşi trebuie să nu fie o existenţă „desprinsă", alături de cea pe care o au lucrurile[4].

Cu alte cuvinte, „independenţa principiului nu este una absolută, dependenţa *Concretum*-ului nu este o dependenţă absolută ... independentul este independent numai în dependenţa de dependent"[5].

„Succesiunea de straturi a lumii reale este propriul eşafodaj al construirii ei. Aceste legi, care o domină, sunt astfel, într-un anumit şi eminent sens, legi ale construcţiei lumii reale. Că ele sunt legi categoriale, decurge din raportul categoriilor cu *Concretum*-ul lor"[1].

---

[1] *Ibidem.*
[2] *Ibidem*, p. 417.
[3] *Ibidem*, pp. 418-419.
[4] *Ibidem*, p. 423.
[5] *Ibidem*, p. 424.

În raporturile dintre „legile categoriale” domină: „legea transformării” şi „legea Novum”-ului[2].

Prin „transformare” se înţelege altceva decât în mod obişnuit. Şi acest altceva este „legea *Novum*”-ului, care spune: „pe baza devenirii, de fapt, fiecare categorie superioară este compusă în conţinut dintr-o multiplicitate de elemente inferioare, însă ea nu se reduce la suma acestora, ci, dimpotrivă, este altceva decât ele; ea cuprinde un ceva specific, care pentru prima dată apare cu ea”[3].

Categoriile însele nu pot fi înţelese fără acest „Novum”, care „nu este o delimitare a reîntoarcerii ... ci latura ei pozitivă opusă”[4].

În „dependenţă categorială”, principiul este următorul: „categoriile inferioare sunt cele mai tari, cele superioare – cele mai slabe; de aceea, în construirea stratică există numai dependenţa celor superioare de cele inferioare, nu şi invers”[5].

Caracterul „tare” al unei categorii, în sensul „legii dependenţei”, „nu este altfel identic cu puterea ei de pătrundere ca element care revine”[6].

„Dependenţa categorială” nu exclude autonomia; determinismul nu poate fi unul „mecanic”, absolut, care „ia determinarea inferioară drept determinare totală a întregii lumi, chiar şi a celei psihice şi a acelei a fiinţei spirituale”[7].

Hartmann respinge orice „teleologie a formelor”, care „interverteşte legea celui mai tare” şi consideră categoriile superioare ca pe „cele mai tari”[8].

Novum-ul face posibilă însăşi libertatea ca „libertate în dependenţă”[9]. Căci „dependenţa categorială nu este un obstacol pentru autonomie, ci numai opusul ei necesar”[10].

Independenţa straturilor superioare presupune, deci, parţiala lor dependenţă faţă de cele inferioare; apariţia *Novum*-ului categorial le dă însă autonomie, libertate”[11].

Hartmann analizează îndeosebi structura stratificată a fiinţei reale[12].

---

[1] *Ibidem*, p. 472.
[2] *Ibidem*, p. 499.
[3] *Ibidem*, p. 503.
[4] *Ibidem*, p. 504.
[5] *Ibidem*, p. 522.
[6] *Ibidem*, p. 524.
[7] *Ibidem*, p. 565.
[8] N. Hartmann, *Neue Wege der Ontologie*, p. 267.
[9] *Ibidem*, p. 271.
[10] *Ibidem*, p. 273.
[11] N. Hartmann, *Alte und neue Ontologie*, în „Kleinere Schriften”, Band III, p. 336.
[12] Acestei teme îi sunt consacrate lucrările: *Der Aufbau der realen Welt; Philosophie der Natur; Das Problem des geistigen Seins* (exceptând partea a III-a – „spiritul obiectivat”, care ar aparţine mai mult sferei ideale). Se adaugă la acestea „Teleologisches Denken” (care e un fel de completare la „Filosofia naturii”). De menţionat că stratificarea lumii ideale este mai puţin studiată: în afară de *Ethik, Asthetik*, au mai rămas doar „Tezen zur Logik” (în „Philosophen-Lexikon”), fragment dintr-o lucrare pierdută în timpul rîzboiului. Se adaugă,

Cele patru straturi ale acesteia încearcă să fie expresia unităţii complexe şi a varietăţii realului; nici unul dintre straturi nu are prioritate; între ele se află o „distanţă stratică", adică o diferenţă calitativă, al cărei rezultat este compoziţia eterogenă a lumii. Raporturile între straturile ireductibile sunt definite prin legi riguroase. Între cele patru straturi acţionează anumite legi ale dependenţei: „Aceasta – scrie Hartmann – începe cu legea categorială fundamentală: «categoriile inferioare sunt mai tari», (legea celui tare) şi sfârşeşte cu legea libertăţii: «categoriile superioare sunt, cu toată dependenţa lor de cele inferioare, în mod liber (autonom) opuse acestora printr-un *Novum* de conţinut». Sensul acestei duble legităţi este «aşezarea» produselor superioare «pe» cele inferioare"[1].

Categoriile unui strat inferior (toate sau numai unele), revin în straturile superioare (de exemplu, spaţiul şi timpul revin în lumea organică, iar timpul apare şi în psihic şi spiritual); dar acel *Novum* arată că un strat de nivel superior nu este suma mecanică a categoriilor straturilor inferioare (de exemplu, deşi e pregătită de categoriile celor două straturi inferioare, conştiinţa este noutatea lumii psihice).

Hartmann fixează astfel o ireversibilitate: categorii ale straturilor inferioare se pot afla în cele superioare, dar nu şi invers; ceea ce înseamnă că straturile inferioare nu sunt trepte, momente spre cele superioare, iar acestea din urmă nu sunt raţiunea de a fi şi scopul celor inferioare.

Novum din straturile superioare nu este pregătit de cele inferioare, ci fundează autonomia celor dintâi (deşi sunt mai „slabe"); straturile superioare sunt condiţionate, dar nu determinate de cele inferioare.

Ireductibilitatea straturilor fundează pentru Hartmann o situare „dincoace" de soluţiile „realiste şi idealiste" şi imposibilitatea oricărei teleologii. Mai mult, teza despre „neputinţa idealului" pune în evidenţă un sens mai precis al „realismului" lui Hartmann.

11. Prin teoria celor patru straturi ale fiinţei reale (anorganic, organic, psihic, spiritual), Hartmann reia „o convingere care s-a dezvoltat progresiv în gândirea occidentală, sub impulsul şi cu concursul, s-ar putea zice, al tuturor ramurilor cunoaşterii. Originalitatea lui Hartmann nu constă în faptul de a fi divizat în patru lumea reală, ci îndeosebi în faptul de a fi înţeles într-un sens complet nou raporturile între cele patru sectoare. Concepţia stratificată

---

bineînţeles, unele reflecţii marginale în: *Grundzüge, Grundlegung, Möglichkeit und Wirklihkeit* şi articolele adunate în „Kleinere Schriften".

[1] N. Hartmann, în „Philosophen-Lexikon", p. 86.

susţinută de el este astfel, încât exclude orice poziţie privilegiată a unuia sau a altuia dintre aceste sectoare”[1].

Analiza „principiilor fiinţei” a fixat deja scopul ontologiei: a delimita determinările fundamentale ale fiecărui strat, adică a dezvolta „analiza categorială”. Astfel se ajunge de la „teoria generală a categoriilor” la „analiza categorială specială”, care constituie obiectul lucrării „Filosofia naturii”; este vorba de categoriile corespunzătoare straturilor inferioare ale lumii reale: anorganicul şi organicul. Hartmann distinge trei grupe categoriale: dimensionale (timpul şi spaţiul), cosmologice (devenirea, permanenţa, cauzalitatea, legitatea naturii şi acţiunea reciprocă) şi organologice (categoriile „formei vieţii” şi cele ale „procesului vieţii”). „Filosofia naturii – scrie el – este doctrina specială a categoriilor celor două straturi inferioare ale fiinţei – fizic-material şi organic”[2].

Hartmann refuză cu acest prilej atât explicaţia mecanicistă, cât şi pe cea finalistă. Cu atât mai mult, el nu acceptă filosofia speculativă a naturii: „Filosofia naturii – scrie Hartmann – nu este o metafizică independentă de ştiinţa naturii ... Ea are într-adevăr probleme metafizice, ca orice disciplină filosofică, dar acestea nu sunt altele decât cele situate în însuşi conţinutul problemelor naturalist-ştiinţifice. Ea nu poate trece la tratarea lor decât pe temeiul muncii depuse de ştiinţele naturii”[3]. Înţelegem, în acest context, polemica sa cu marile sisteme metafizice şi cu teleologismul tradiţional (teologic sau metafizic), critica acelor metafizici construite „de sus” sau „de jos” (adică de la spirit, la materie sau invers).

„Analiza categorială a finalităţii” este concepută de Hartmann „ca o parte a teoriei speciale a categoriilor (naturfilosofia)”[4].

După autorul „ontologiei critice”, finalitatea este o „categorie a conştiinţei”; de fapt, „la începutul gândirii umane a fost scopul”[1].

---

[1] L. Lugarini, Nicolai Hartmann, în: *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine, Portraits,* I, Paris, 1964, p. 678. Menţionăm că ideea ireductibilităţii „lumilor” apărea încă la É. Boutroux (De la Contingence des lois de la nature, 1874), pe care Hartmann îl citează, după ediţia 1913, în *Der Aufbau der realen Welt* (p. 566); aceeaşi idee fusese argumentată pe larg de Engels în manuscrisele din „Dialectica naturii”. Ideea reapare la G. Santayana prin teoria „imperiilor existenţei” (lucrările: The Realm of Essence, 1929, The Realm of Mater, 1930; The Realm of Truth, 1938; The Realm of Spirit, 1940; The Realm of Being, 1945).

Ideea porneşte, credem, de la anumite reflecţii în marginea procesului de diferenţiere în ştiinţa modernă, diferenţiere ce marca, pe o anumită latură, autonomia ştiinţelor. Din unghiul de vedere filosofic, se reia principiul kantian al autonomiei domeniilor pe care Lotze, încă în 1856 (Mikrokosmos, vol. I), îl propunea ca principiu axiologic fundamental.

[2] N. Hartmann, în „Philosophen-Lexikon”, p. 87: Încă în studiul *Problemele filosofice fundamentale ale biologiei* (1912), Hartmann atenţiona că biologia trebuie să fie „doctrina despre viaţă” în genere („Kleinere Schriften”, Band III, p. 79). Dezvoltarea acestei ştiinţe ilustrează însă mai mult teleologia decât „mecanismul” (*Ibidem,* p. 93). Totuşi, precizează Hartmann, „teleologia finalităţii relative” nu anulează determinismul (*Ibidem,* p. 151).

[3] N. Hartmann, *Philosophie der Natur, Abriss der speziellen Kategorienlehre,* Walter de Gruyter, Berlin, 1950, p. VI.

[4] N. Hartmann, *Teleologisches Denken,* 2. Aufl., Walter de Gruyter et Co., Berlin, 1966, p. V. De aceea, autorul precizează că, deşi a elaborat această lucrare încă în 1944, ea îşi are rostul abia după *Philosophie der Natur.*

„Categoriile lumii reale, în care noi trăim, – scrie el – nu sunt în genere identice cu cele ale intelectului şi intuiţiei noastre. Cele dintâi stau ca atare atâta timp cât lumea rămâne aceeaşi; ultimele se schimbă în mod istoric. Ceea ce în lume e determinat cauzal... nu necesită să şi fie cunoscut deci ca determinat cauzal”[2].

Cauzalitatea, „ca o categorie reală a evenimentelor naturii este opusă «finalităţii» ca o categorie a intelectului”[3]. În conştiinţă finalitatea este „o categorie hibridă”[4].

Este nevoie, de aceea, de „o nouă critică a puterii de judecare teleologice, mai radicală îşi mai generală decât cea kantiană. Căci aceasta rămâne limitată la două domenii – cel biologic şi cel metafizic. Ea nu se reîntoarce până la motivele teleologismului, ci se fixează la problematica ştiinţifică”[5].

12. Prin aceste modalităţi de concepere a categoriilor străbate o idee ce ţine de fapt de esenţa funcţiei categoriale: categoriile constituie elemente de bază ale gândirii şi discursului despre «lucruri», a căror funcţie survine în reflecţia filosofică asupra gândirii şi asupra modalităţilor de structurare a acestora în formele concepţiilor ce tind să ia forma sistemului (ca teorie a cunoaşterii, ca filosofie a naturii, ca metafizică, filosofie a culturii ş.a.).

Dată fiind condiţia reflecţiei filosofice, anume: dependenţa ei de situare pe un punct de vedere şi dezvoltarea sistematică a acestuia, categoriile au stat în atenţie numai în măsura în care un gânditor sau altul întreprindea o construcţie (ori reconstrucţie) într-un domeniu sau altul al filosofiei, iar Hartmann nu face excepţie de la această regulă. «Ontologia critică» este tocmai finalitatea dezbaterii şi reconstrucţiei (prezentată mai sus) unei teorii moderne a categoriilor, în linii mari corespunzătoare spiritului ştiinţific al secolului 20.

După toate cele relatate, «sistemul categorial» propus de Hartmann rămâne cu importanţa lui, istorică şi sistematică, moment necesar în geneza unei „*Kategorienlehre*”, dar totodată şi actual prin punerea problematicii de bază a acesteia. Căci orice cunoaştere şi cuprinderea ei (în filosofie, ştiinţă, artă ş.a.) tinde să atingă nivelul categorial, care, evident, diferă de la un domeniu la altul, ceea ce a şi făcut necesară «analiza categorială» (a nivelelor fiinţei şi cunoaşterii).

Prin aceasta orice «teorie specială» a categoriilor trebuie, în baza unităţii dintre particular şi universal, să se afle în referinţă la o «teorie generală», la ceea ce în tradiţia cercetării s-a numit «*allgemeine Kategorienlehre*».

---

[1] *Ibidem*, p. 1.
[2] *Ibidem*, p. 2.
[3] *Ibidem*, p. 3.
[4] *Ibidem*, p. 7.
[5] *Ibidem*, p. 11. Pentru caracterizarea acestei laturi a concepţiei lui Hartmann: Al. Boboc, *Nicolai Hartmann şi realismul contemporan*, Bucureşti, 1973, p. 90 şi urm.

SISTEMATIZĂRI CATEGORIALE ALE STRATEGIILOR DE DEZBATERI PUBLICE[*]

Constantin Sălăvăstru

1. Delimitări conceptuale

Ceea ce ne interesează atunci când analizăm problema strategiilor ca elemente constitutive ale dezbaterilor publice ţine de *modul individual de organizare* a intervenţiilor fiecărui interlocutor în parte, astfel încât ele să fie, din punctul de vedere al participantului, cele mai eficiente. Fiecare individ angajat într-un astfel de demers utilizează anumite probe, alege o anumită ordine de prezentare a lor, asumă un mod propriu de a relaţiona discursiv cu interlocutorii. Toate aceste specificităţi configurează, dacă au o anumită constanţă, *strategia* proprie a participantului la dezbatere. Un spirit de observaţie fin şi atent la detalii poate identifica, până la urmă, tipul de strategie dominant utilizat de interlocutori cât şi eficienţa lor într-o dezbatere publică.

Pentru intenţiile explicative şi sintetizatoare pe care încercăm să le asumăm, termenul *strategie* desemnează *organizarea dinamică de către individ a elementelor unei dezbateri publice (probe, tehnici de probare, expresii gestuale, construcţii verbale, poziţionări retorice etc.) în vederea obţinerii rezultatului maximal în relaţia competiţională cu ceilalţi participanţi, ţinând seama de exigenţele minimale impuse de astfel de intervenţii discursive.* Din această încercare de definire a conceptului de strategie rezultă câteva trăsături care asigură individualitatea conceptului şi a realităţii pe care el o acoperă.

Prima: *strategia este un act conştient şi intenţional*. Orice organizare presupune priza de conştiinţă asupra datului pe care vrei să-l organizezi: să-i identifici elementele componente, să stabileşti legăturile funcţionale dintre ele, să evaluezi comportamentele acestor elemente în funcţie de context[1]. Ne interesează, în privinţa intervenţiilor în cadrul unei dezbateri publice, ceea ce face individul în urma unui proces de intelecţie asupra datului de care dispune, chiar dacă, uneori, anumite elemente de mare însemnătate pentru arta organizării ar putea avea ca

[*] Textul de faţă exprimă, cu modificări minimale, o parte dintr-o contribuţie mai largă asupra dezbaterilor publice (Constantin Sălăvăstru, *Arta dezbaterilor publice*, Editura Tritonic, Bucureşti, 2009). El a fost realizat în cadrul proiectului *Limbajul democratiei participative: o cercetare a comportamentului verbal in relaţia putere-cetăţeni la nivel local* (CNCSIS 80 – 2008–2011).

[1] Cicero este cât se poate de sugestiv în privinţa necesităţii organizării materiei unui discurs : „Dar a şti cum pot fi mai bine dispuse ideile capabile să convingă şi să instruiască, iată ceea ce nu aparţine poate decât sagacităţii oratorului. Într-adevăr, o mulţime de argumente se prezintă dintru început spiritului şi toate par a servi cauza ; dar unele au o atât de mică valoare încât trebuie neglijate (…). În ceea ce priveşte argumentele cu adevărat utile şi puternice (…), cred că trebuie să facem o alegere, punând de-o parte pe cele care au mai puţină greutate sau care sunt incluse în altele mai importante şi să le respingem din discurs“ (Cicéron, *De l'oratore*, livre deuxième, 308-309, Société d'Edition «Les Belles Lettres», Paris, 1927, pp. 135-136).

sursă spontaneitatea şi inspiraţia de moment[1]. Pe de altă parte, orice organizare este prin excelenţă intenţională: nu poţi să alegi argumente, tehnici sau mijloace de expresie decât în funcţie de un scop, o intenţie pe care o asumi în legătură cu datul care constituie obiectul strategiei. Interesează, din punctul de vedere al intervenţiilor participanţilor intr-o dezbatere, dacă ele îşi ating scopurile pentru care au fost puse în mişcare şi nu altceva, chiar dacă acest altceva poate fi, la un moment dat, foarte important în economia dezbaterilor publice. Înseamnă că el nu a fost obţinut în mod intenţionat, chiar dacă, în orice activitate pe care o intenţionăm, obţinem totdeauna şi ceva pe care nu l-am intenţionat !

A doua: *strategia este consecinţa unei organizări dinamice*. Accentul cade aici pe acest ultim termen, care ne atrage atenţia că orice absolutizare, orice rigiditate într-o astfel de asumpţie este un obstacol posibil în calea bunei desfăşurări a dezbaterii. Dinamismul organizării presupune adaptabilitatea participantului în actul de conştientizare, construcţie şi asumare a unei strategii posibile. Unele probe sunt eficiente într-un context şi complet ineficiente în altul, unele tehnici au o forţă deosebită în raport cu anumiţi participanţi dar rămân aproape irelevante când e vorba de alţii, un limbaj e adecvat într-un anumit tip de dezbatere publică, dar poate fi complet nepotrivit dacă dezbaterea îşi schimbă contextul, unele gesturi sunt permise în anumite dezbateri, în altele ele sunt complet inoportune, chiar jignitoare. Organizarea dinamică ne cere să renunţăm fără regret la anumite elemente chiar dacă ne-au fost de mare folos cândva, să asumăm alte elemente cu toată bunăvoinţa chiar dacă altădată nu ne-au ajutat prea mult. Lucrul este posibil dacă participantul are bine dezvoltată acea capacitate de a sesiza rapid şi adecvat ce e relevant într-o situaţie discursivă, ce nu e relevant şi trebuie eliminat.

A treia: *strategia este o construcţie integratoare*. Ea nu se reduce la nici unul dintre elementele componente, nici chiar la viziunea sumativă a lor, ci ne atrage atenţia asupra a ceea ce pot face elementele împreună. Vrem să subliniem că, atunci când încercăm schiţarea unei strategii de acţiune – în orice domeniu nu neapărat în dezbaterile publice – selecţia elementelor pe care le utilizăm are drept criteriu ceea ce pot face ele împreună, în relaţiile lor funcţionale, şi nu ceea ce pot face separat. Aceasta înseamnă că putem lăsa deoparte un mijloc de probă bazat pe fapte, chiar dacă el poate fi productiv în raport cu interlocutorul, tocmai pentru că nu se armonizează în mod pozitiv, să zicem, cu asumarea unei construcţii ironice la

[1] Aspectul e subliniat frecvent: „Vorbirea în scopul convingerii este intim legată de capacitatea sa de a se desfăşura după un plan. Nu numai că nu ne putem imagina vorbirea fără un plan, dar chiar vorbirea însăşi de derulează şi se dispune în timp şi spaţiu. Această realitate constitutivă a vorbirii este imposibil de eludat, în ciuda tuturor iluziilor, frecvent răspândite, privind «spontaneitatea vorbirii» sau caracterul său instantaneu“ (Philippe Breton, *Convaincre sans manipuler. Apprendre à argumenter*, Editions La Decouverte, Paris, 2008, p. 101).

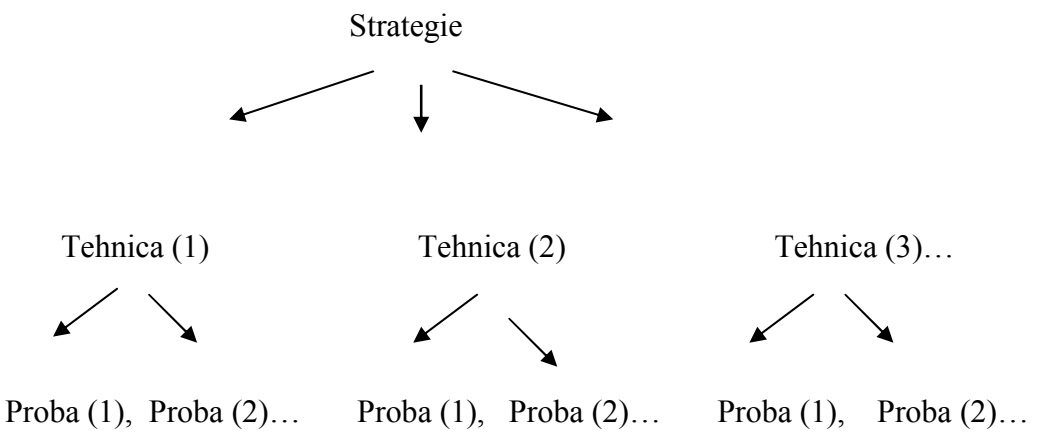
care ţinem neapărat. Pot exista elemente ale dezbaterilor publice (probe, tehnici, expresii etc.) care, luate separat, să aibă o forţă de convingere, persuasiune sau seducţie semnificativă, dar care, integrate în ansamblu, să nu mai dea aceleaşi rezultate. Or, construcţia de ordin strategic urmăreşte să pună în armonie, în „cooperare pozitivă“ mijloacele de influenţă în funcţie de context. Este, într-un fel, o relaţie asemănătoare aceleia de tip mereologic (relaţia întreg – parte), intens studiată cândva în câmpul logicilor neclasice.

A patra: *strategia este gândită ca un mijloc pentru îndeplinirea unui scop.* Aceasta înseamnă că atunci când organizăm elementele structurale ale intervenţiei noastre în cadrul unei dezbateri o facem cu o anumită intenţie, intenţie subordonată scopului general al dezbaterilor publice: soluţionarea conflictelor de opinie. Intenţiile acestea sunt dintre cele mai diferite, unele legate direct de scopul dezbaterii, altele mai îndepărtate, fără a putea spune că nu au chiar nici o legătură cu acesta. Uneori vrem să convingem interlocutorul şi adoptăm o anumită strategie, alteori vrem să-l seducem şi, normal, intervenim asupra lui în alt fel, nu o dată vrem să-l reducem la tăcere (o putem face, de exemplu, dacă-i arătăm că se contrazice!), după cum, nu de puţine ori, urmărim să-l punem în dificultate (o putem face dacă, de exemplu, îi arătăm că nu se referă la ceea ce a anunţat iniţial!). Pentru toate aceste intenţionalităţi urmărite, organizăm altfel resursele de influenţare, deci adoptăm strategii diferite. Fără a ajunge până la a spune că scopul scuză mijloacele, nu ne ferim să spunem că, într-o dezbatere publică, scopul comandă mijloacele şi configurarea lor.

A cincea: *strategia este o construcţie individuală integrată unui cadru de acţiune normat.* Vrem să spunem că tot ce facem, tot ce alegem, tot ce reţinem, tot ce punem în mişcare în cadrul unei strategii de intervenţie discursivă în dezbaterile publice nu se poate realiza fără a respecta cerinţele generale ale demersului dialogic, adică, mai direct, regulile şi principiile după care se desfăşoară o dezbatere publică. Intervenţiile moderatorului, şi cele normale (introducerea vorbitorilor, de exemplu), dar şi cele care constituie excepţii (punerea la punct a unui participant, de exemplu) au ca scop asigurarea respectării cerinţelor de desfăşurare a unei dezbateri publice. Putem să reducem la tăcere un interlocutor adresându-i jignirile cele mai impardonabile, dar acest lucru este incalificabil pentru cel care o face, fiindcă nu respectă norme elementare ale comunicării şi discuţiei critice. Probabil că ideea de moralitate poate fi integrată cu succes pentru a acoperi acest echilibru fragil între tendinţa participantului de a câştiga cu orice preţ şi imperativul cadrului normativ de a câştiga numai în condiţiile respectării regulilor jocului discursiv.

Sub termenul de strategie – ca amplitudine şi grad de generalitate – stă cel de *tehnică* a dezbaterilor publice. Strategia este organizarea generală a unei intervenţii a participantului

într-o dezbatere. *Tehnica* se referă la modul concret de ordonare a elementelor constitutive a secvenţelor care compun o strategie, astfel încât ele să se poată susţine ca un întreg şi să asigure eficienţa acestuia din urmă[1]. Pot organiza mijloacele de probă de o manieră deductivă, de exemplu. Este o tehnică de organizare care îmi cere să reţin anumite tipuri de probe. Pot organiza probele pe o structură de raţionament analogic. E o altă tehnică care impune să alegem tipuri de probe diferite în raport cu cele anterioare, fiindcă se armonizează mai bine cu această tehnică. Pot organiza plasarea figurilor retorice sau a expresiile pe care le consider performative de o manieră descriptivă, dialogală sau în alt fel. Este o nouă tehnică adoptată care, în opinia celui ce o asumă, poate fi profitabilă. Dar toate aceste trei tipuri de tehnici, ca şi altele care pot fi identificate, sunt aduse în discuţie pentru a construi strategia intervenientului X în dezbaterea la care participă. Prin urmare, putem schiţa organizarea strategică a unei intervenţii în dezbaterile publice pe trei niveluri de generalitate: *strategie* (un ansamblu de tehnici), *tehnici* (un ansamblu de probe), *probe* (un ansamblu de mijloace de influenţă):



Schema intuitivă ne arată cu destulă claritate *gradul de stratificare* a elementelor componente ale unei strategii pe niveluri de generalitate dar şi *gradul de diversificare* posibilă a fiecărui element component ce intră în construcţia unei strategii.

În privinţa stratificării pe grade de generalitate, vrem să atragem atenţia asupra faptului că anumite tipuri de constrângeri se manifestă de la elementele cu un grad de

[1] În această problemă a se vedea: Stephen Toulmin, *The Uses of Argument*, Cambridge University Press, 1958; tr.fr. *Les usages de l'argumentation*, PUF, Paris, 1993; Trudy Govier, *A Practical Study of Argument*, Wadsworth Publishing Company, Belmont, California, 1985; Jerry Cederblom, David W.Paulsen, *Critical Reasoning. Understanding and Criticizing Arguments and Theories*, Wadsworth Publishing Company, Belmont, California, 1991; Douglas Walton, *Fundamentals of Critical Argumentation*, Cambridge University Press, 2006. Ne-am pronunţat mai pe larg în privinţa tehnicilor de argumentare în : Constantin Sălăvăstru, *Teoria şi practica argumentării*, Editura Polirom, Iaşi, 2003, pp. 181-238 ; *Logique, argumentation, interprétation*, Editions L'Harmattan, Paris, 2007, pp. 103-185.

generalitate mai înalt la cele cu un grad de generalitate mai scăzut: strategiile comandă (reclamă, impun) anumite tehnici (şi nu altele), tehnicile, o dată asumate, comandă (reclamă, impun) alegerea anumitor mijloace de probă (care trebuie şi ele coroborate între ele în modul cel mai eficient). De la elementele cu gradul cel mai redus de generalitate la cele cu gradul cel mai înalt, relaţia este aceea de a se integra în mod necesar scopului intervenţiei discursive şi de a participa la realizarea performanţei intenţionale: probele trebuie să servească (să se pună în slujba îndeplinirii scopului) tehnicile, tehnicile trebuie să servească strategiile şi, în ultimă instanţă, acestea din urmă trebuie să servească intervenţia publică (dezbaterea).

2. Criterii de categorizare a strategiilor de dezbatere

Dezbaterile sunt confruntări de opinii între interlocutori. Fiecare dintre participanţi se „poziţionează" în relaţia discursivă „face to face" cu ceilalţi în funcţie de atitudinea argumentativă a preopinentului. Reacţia fiecăruia se construieşte în urma unei evaluări a tipurilor de argumente, tehnicilor de argumentare, strategiilor discursive folosite de interlocutor pentru a-şi susţine punctul de vedere avansat sau asumat de la ceilalţi. Toate ingredientele dezbaterilor (moţiune, probe, tehnici, strategii) vor fi supuse unei critici (în sensul kantian al termenului) atente şi aplicate pentru a vedea dacă răspund sau nu răspund criteriilor de raţionalitate, discursivitate sau performativitate pe care le presupune utilizarea lor în calitatea care le este acordată de cel care le pune în circulaţie. *Evaluarea critică* a dezbaterii are în vedere toate elementele constructive care constituie corpusul unei astfel de relaţii discursive: moţiune, probă, tehnică, strategie[1].

A evalua critic o moţiune înseamnă a determina dacă ideea supusă dezbaterii e de interes pentru public (altfel nu există nici o justificare pentru a discuta asupra ei), dacă poate fi soluţionată prin intermediul dezbaterii, adică prin susţineri şi respingeri reciproce (altfel dezbaterea asupra ei este un demers ce stă sub semnul gratuităţii şi ineficienţei), dacă discuţia asupra ei poate aduce un spor de cunoaştere sau întemeiere pentru receptori (altfel nu îşi atinge scopul pentru care un astfel de demers este pus în mişcare), dacă este de natură dialectică (altfel nu poate să fie susţinută şi respinsă de către părţile implicate), dacă moţiunea

[1]Problema evaluării actului de întemeiere a unei dezbateri critice este fundamentală pentru acurateţea unui astfel de demers şi pentru angajamentul lui cognitiv explicit. Există destule încercări, sectoriale sau la nivelul întregului, care încearcă să pună ăn lumină criterii ale evaluării critice. A se vedea în acest sens: John Eric Nolt, *Informal Logic. Possible Worlds and Imagination*, McGraw-Hill Book Company, New-York, 1983, pp. 52-54; Trudy Govier, *A Practical Study of Argument*, Wadsworth Publishing Company, Belmont, California, 1985, pp. 79-100; Jerry Cederblom, David W.Paulsen, *Critical Reasoning. Understanding and Criticizing Arguments and Theories*, Wadsworth Publishing Company, Belmont, California, 1991, pp. 78-81;W.V.O.Quine, *Methods of Logic*, Holt, Rinehart and Winston, 1972; Constantin Sălăvăstru, *Teoria şi practica argumentării*, Editura Poliron, Iaşi, 2003, pp. 239-304.

are un caracter problematologic (altfel nu generează productivitatea ideatică de care are nevoie orice dezbatere publică), dacă enunţul care concretizează moţiunea este unul indecidabil (altfel nu se poate polemiza în legătură cu el).

A evalua critic o probă înseamnă a determina dacă ea răspunde criteriilor de corectitudine raţională sau discursivă. Probele pot lua înfăţişări diferite: ale realităţii, ale subiectivităţii, ale raţionalităţii. În general vorbind, ele se concretizează în argumente, tehnici de argumentare sau modalităţi discursive. A evalua un argument înseamnă a determina două lucruri în legătură cu el: dacă este exprimat printr-un enunţ adevărat şi dacă are o legătură de condiţionare cu teza pe care o susţine sau respinge. A evalua o tehnică de argumentare înseamnă a determina dacă ea este validă (dacă premisele sunt adevărate, trebuie să rezulte în mod necesar concluzia adevărată). În sfârşit, a evalua o strategie înseamnă a determina dacă ansamblul argumentelor, tehnicilor şi construcţiilor discursive serveşte în cel mai înalt scopul pentru care ele au fost puse să lucreze împreună.

Evaluarea critică a elementelor dezbaterii utilizate de fiecare participant în parte are drept consecinţă ideea de *acord*, în sensul general al termenului. Aceasta înseamnă că, în funcţie de rezultatele evaluării critice, fiecare participant *este de acord* cu moţiunea, cu argumentele, cu tehnicile, cu strategiile sau *nu este de acord* cu aceste elemente invocate de interlocutori. De aici o concluzie importantă: în funcţie de acordul sau dezacordul unuia sau altuia dintre participanţi în legătură cu tezele sau mijloacele de probă avansate de ceilalţi *se construiesc strategiile* proprii pe care fiecare le utilizează în timpul dezbaterilor publice. Reţinând drept criterii de ordine doar *elementele* esenţiale ale unei strategii (teza + mijloacele de probă) şi *atitudinile posibile* (acord + dezacord) în legătură cu ele, putem să identificăm patru strategii posibile de invocat şi asumat de participanţi într-o dezbatere, după următoare sistematizare schematică:

Probe (→) Teză (↓)	Acord	Dezacord
Acord	*Strategii de argumentare directă*	*Strategii de argumentare alternativă*
Dezacord	*Strategii de*	*Strategii de contra-*

	argumen- *tare inversă*	*argumentare*

Constatăm că avem de-a face cu patru strategii posibil de asumat în disputele cu ceilalţi: *strategii de argumentare directă*, *strategii de argumentare alternativă*, *strategii de argumentare inversă* şi *strategii de contrargumentare (de argumentare contrară)*. Despre fiecare dintre ele câteva explicaţii şi câteva observaţii.

3. Strategii de argumentare directă

Sunt acelea în care există acordul explicit al utilizatorului sau receptorului atât în legătură cu teza supusă discuţiei cât şi în legătură cu mijloacele de probă care sunt aduse în sprijinul ei. Ne dăm seama că *strategiile de argumentare directă* sunt, în fapt, *susţineri* pe care participanţii la o dezbatere publică le asumă în privinţa probelor care se aduc în favoarea unei teze. Este motivul pentru care, în mod normal, într-o astfel de strategie, dominante sunt tehnicile de susţinere, adică acele tipuri de raţionamente care arată că teza este o propoziţie adevărată. Argumentările directe sunt fie cele iniţiate de către un locutor în legătură cu un punct de vedere (teza) pe care îl avansează în cadrul dezbaterilor publice, fie cele asumate de către interlocutori de la cei care le-au iniţiat şi le-au avansat în virtutea *temeiurilor* pe care ei le-au găsit ca fiind foarte puternice, în orice caz mai puternice decât alte puncte de vedere avansate şi probele care le susţin. Aşadar, avem de-a face cu o strategie de argumentare directă în două cazuri: când eu propun o teză şi aduc probe cu care o susţin sau când eu asum teza şi probele celuilalt pentru că le consider adecvate şi puternice. Prin urmare, şi argumentarea celuilalt, dacă o asum, este argumentarea mea directă, pe care o pot utiliza ulterior şi mă pot baza în disputele cu ceilalţi. În acest din urmă caz, cel care asumă argumentarea directă a celuilalt şi pe care o foloseşte apoi în relaţiile discursive proprii poate, desigur, să intervină asupra ei: poate să o rafineze din punctul de vedere al exprimării mai adecvate, poate să o clarifice în punctele care par a fi mai puţin înţelese şi clare, poate să o amplifice pe linia augmentării mijloacelor de probă, poate să o reorganizeze din punctul de vedere al efectului de ordine sau impactului asupra celuilalt. De altfel, în multiplele situaţii în care ne folosim de argumentările celorlalţi, intervenim cel mai adesea pe una sau alta dintre direcţiile enunţate tocmai pentru că un instrument discursiv, chiar şi împrumutat, trebuie să poarte, într-un fel, amprenta personalităţii celui care îl foloseşte.

Întrebarea care s-ar putea pune în acest punct este următoarea: De ce este necesar ca, într-o dezbatere publică, să ne însuşim punctele de vedere ale celorlalţi ? Răspunsul pare

relativ simplu: pentru că, în legătură cu un punct de vedere avansat, răspunsurile sunt, în general, limitate. De obicei se conturează două soluţii dominante, mai rar trei sau patru, la care participanţii se raliază şi caută probe pentru a le susţine sau respinge în funcţie de punctul de vedere la care fiecare a aderat. Fireşte, într-o dezbatere publică, fiecare susţinător al unui punct de vedere sau altul vine cu probele sale individualizate, acestea se selectează în câmpul dezbaterii până când rămân câteva care constituie nucleul susţinerii punctului de vedere şi câteva care constituie nucleul susţinerii punctului de vedere opus (deci, nucleul respingerii punctului de vedere iniţial). Dacă probele aduse de unul sau altul dintre participanţi nu se regăsesc până la urmă în unul sau altul dintre aceste câmpuri opuse ale susţinerii (din motive de forţă, pertinenţă, condiţionare etc.), nu înseamnă că posesorii lor părăsesc câmpul de luptă, ci doar că asumă acele puncte de vedere şi probe care sau dovedit mai adecvate susţinerii. Aşadar, într-o dezbatere publică, strategiile de argumentare directă se iniţiază şi se îmbogăţesc continuu de către participanţi în funcţie de ceea ce se dovedeşte a fi mai adecvat pentru îndeplinirea scopului intervenţiilor discursive. Ilustrarea pe care o prezentăm în continuare constituie o secvenţă discursivă minimală de argumentare directă:

Inculpatul a săvârşit crima care i se pune în sarcină *(fiindcă)*

(1) Inculpatul a fost depistat la locul faptei în momentul săvârşirii;

(2) Amprentele de pe corpul victimei aparţin inculpatului;

(3) Arma crimei a fost găsită la domiciliul inculpatului.

Strategia de argumentare directă pusă în joc se bazează pe o *tehnică de susţinere* (un raţionament de tip *ponendo-ponens*, în care probele (1), (2), (3) sunt considerate enunţuri adevărate care antrenează în mod necesar teza ca un enunţ adevărat) şi pe un ansamblu de *probe* care, fiecare în parte, are o anumită forţă de susţinere a tezei: o probă bazată pe un *fapt*, care este *temeiul necesar* al tezei (numai dacă individul este la locul faptei poate să o săvârşească) (proba 1), o probă bazată pe un *fapt*, care este temeiul suficient al tezei (dacă sunt amprentele inculpatului pe corpul victimei, atunci sunt destule motive pentru a susţine că el este autorul faptei) (proba 2), o probă bazată pe un *obiect*, care se constituie, şi ea, într-un *temei suficient* al tezei (dacă arma crimei e descoperită la inculpat, atunci mai mult ca sigur că el e autorul faptei) (proba 3). Sunt trei *probe de domeniul realităţii* care concură la susţinerea tezei („Inculpatul a săvârşit crima care i se pune în sarcină“). Desigur, în spaţiul unei dezbateri juridice de acest fel, un martor poate veni cu noi probe, astfel încât argumentarea directă să arate de maniera următoare:

Inculpatul a săvârşit crima care i se pune în sarcină *(fiindcă)*

(1) Inculpatul a fost depistat la locul faptei în momentul săvârşirii;

(2) Amprentele de pe corpul victimei aparţin inculpatului;

(3) Arma crimei a fost găsită la domiciliul inculpatului;

(4) Inculpatul avea multe motive de a se răzbuna pe victimă;

(5) Inculpatul este o persoană cu un temperament extrem de impusiv.

Strategia de argumentare directă de care am pomenit iniţial s-a îmbogăţit cu două noi *probe de domeniul subiectivităţii*, care, chiar dacă nu pot constitui nici temeiul necesar (poţi să săvârşeşti o crimă şi fără să ai motive să o faci) şi nici temeiul suficient al tezei (poţi să nu săvârşeşti o crimă chiar dacă eşti un temperament impulsiv), coroborate cu celelalte mijloace de probă pot întregi calea spre o soluţie care vizează susţinerea tezei ca o propoziţie adevărată.

4. Strategii de argumentare alternativă

Constituie o *reacţie la o argumentare directă* care a fost propusă de un interlocutor oarecare şi cu care receptorul nu este de acord *din punctul de vedere al mijloacelor de probare*: el consideră că teza avansată este un punct de vedere rezonabil dar care nu a fost probat suficient de către cel care l-a avansat. În consecinţă, schimbările pe care cel care propune o argumentare alternativă le aduce în construcţia argumentării directe pe care o pune în cauză privesc doar *baza probatorie* dar nu teza ca atare, care rămâne şi în construcţia argumentativă alternativă un enunţ considerat adevărat. Dacă avem argumentarea directă propusă de un participant la o dezbatere publică de tip electoral:

Candidatul X este o persoană cel puţin discutabilă ce nu merită să fie aleasă ca primar al oraşului… *(fiindcă)*

(1) A schimbat multe locuri de muncă până în prezent;

(2) Se vorbeşte că ar fi fost persoană de sprijin a securităţii;

(3) Este în relaţii tensionate cu vecinii din blocul în care locuieşte;

se poate lesne constata că mijloacele de probă aduse în susţinerea tezei nu sunt nici temeiuri necesare şi cu atât mai puţin temeiuri suficiente pentru a putea susţine teza supusă discuţiei. Chiar dacă, la rigoare, probele aduse au o oarecare relevanţă pentru susţinerea tezei, e clar că numai cu ele nu se poate realiza o susţinere puternică. În măsura în care unul dintre participanţii la dezbatere cunoaşte pe candidatul X şi consideră că afirmaţia cuprinsă în teză este una adevărată, e mai mult ca sigur că această consideraţie a sa nu se sprijină nici pe departe pe probele invocate în argumentarea directă, ci pe altele:

Candidatul X este o persoană cel puţin discutabilă ce nu merită să fie aleasă ca primar al oraşului… *(fiindcă)*

(1) Nu are experienţă de conducere, după cum rezultă din locurile de muncă unde a fost încadrat;

(2) A fost persoană de sprijin a securităţii, după cum rezultă din decizia nr…..;

(3) A fost condamnat pentru fapte de natură penală, cf. sentinţei nr….;

Constatăm că, în această ultimă intervenţie discursivă, propunătorul a păstrat teza (punctul de vedere) avansată de cel care a propus argumentarea directă, dar a schimbat complet baza probatorie. Avem de-a face cu o *strategie de argumentare alternativă*, construită printr-o tehnică de susţinere (acelaşi *ponendo-ponens*), fundată pe o probă bazată pe *valoare* (experienţa este invocată ca o valoare care condiţionează îndeplinirea sarcinilor din fişa postului revendicat) şi pe două probe concretizate în *fapte*, fiecare fapt invocat (faptul de a fi persoană de sprijin şi faptul de a fi condamnat) fiind sprijinit pe *documente*, considerate elemente deosebit de puternice în actul de probare a unei teze.

Strategiile de argumentare alternativă nu sunt respingeri ale tezelor sau ale punctelor de vedere avansate de către interlocutori, ci mai degrabă reorganizări şi regândiri fundamentale în privinţa mijloacelor de probare. Din acest punct de vedere, am putea să spunem că argumentările alternative sunt îmbogăţirile cele mai radicale ale argumentărilor directe propuse de ceilalţi participanţi la dezbaterile publice şi de care unii sau alţii dintre interlocutori nu sunt mulţumiţi. Aici nu mai e vorba, ca în cazul argumentărilor directe despre care am vorbit, de faptul că fiecare mai adaugă ceva la argumentarea iniţială ca şi mijloc de probă pentru a întări probarea, ci de faptul că unul sau altul dintre participanţi dă la o parte aproape tot ce a fost mijloc de probă în argumentarea directă şi aduce mijloace de probă noi, total diferite, care, în viziunea noului propunător, susţin mult mai bine teza. Fără îndoială, şi în legătură cu argumentarea alternativă spiritul critic al celorlalţi se va manifesta din plin, dar dacă ea trece acest test al evaluărilor critice, atunci devine o argumentare alternativă asumată de ceilalţi în calitate de argumentare directă.

5. Strategii de argumentare inversă

Ele răstoarnă situaţia de la cele anterioare: mijloacele de probă sunt păstrate (fiind considerate ca adecvate şi rezonabile) dar nu ca să susţină teza iniţială, ci una diferită de aceasta (de obicei contrară), fiindcă acela care propune argumentarea inversă consideră că probele ar susţine mai bine această din urmă teză. În esenţa lor, strategiile de argumentare inversă sunt predominant respingeri: deşi mijloacele de probă au fost propuse iniţial pentru a susţine punctul de vedere avansat, analiza atentă arată că, mai degrabă, ele îl resping, oricum îi sunt, în cel mai fericit caz, indiferente, ceea ce nu e normal într-o acţiune de probare. Motiv

pentru care şi strategiile de argumentare inversă pot fi considerate *reacţii* ale interlocutorilor la argumentarea directă propusă de unul dintre participanţii la dezbaterea publică, cu specificaţia că o astfel de reacţie e generată, în acest caz, de celălalt element al construcţiei discursive de tip argumentativ: teza. Dacă e să discutăm aspectele semnalate în termeni de raţionament, am putea să atragem atenţia că, în cazul argumentărilor inverse, din premise rezultă o altă concluzie decât cea pe care ele sunt capabile să o întemeieze! Fie argumentarea:

X este bun pentru meseria de administrator de bancă *(fiindcă)*

(1) Are o capacitate mare de concentrare asupra detaliilor;

(2) Are disponibilitate pentru a lucra cu tinerii;

(3) Are o bună pregătire în domeniul relaţiilor interumane;

(4) Are un bun antrenament în comunicarea publică.

Ce constată acela care analizează mai atent şi mai cu fineţe această argumentare ? Că, fără a putea spune că probele aduse nu au chiar nici o legătură cu meseria de administrator de bancă, ele nu sunt nici esenţiale pentru această meserie, astfel încât să-l recomande pe X (care îndeplineşte aceste criterii) pentru un astfel de post. Din contra, se poate afirma cu toată convingerea că din probele administrate rezultă cu destulă claritate adevărul tezei pe care propunătorul argumentării o susţine. Mai degrabă argumentarea ar arăta astfel:

X este bun pentru meseria de relaţionist *(fiindcă)*

(1) Are o capacitate mare de concentrare asupra detaliilor;

(2) Are disponibilitate pentru a lucra cu oamenii;

(3) Are o bună pregătire în domeniul relaţiilor interumane;

(4) Are un bun antrenament în comunicarea publică;

întrucât probele (1) – (4) susţin cu evident mai multă tărie teza „X este bun pentru meseria de relaţionist“ decât teza propusă iniţial: „X este bun pentru meseria de administrator de bancă“. A doua secvenţă ne pune în faţa unei *strategii de argumentare inversă* în raport cu argumentarea directă prezentată iniţial. Ea se bazează pe o tehnică de susţinere care angajează două mijloace de probă dein domeniul subiectivităţii (referinţa la „capacitatea de concentrare“ şi cea privind „disponibilitatea“, ambele trăsături ale subiectivităţii persoanei X) şi două mijloace de probă bazate pe fapte („buna pregătire“, probabil rezultată dintr-o observaţie sau dintr-un document; „antrenamentul în comunicarea publică“ identificat din observarea persoanei în cauză).

Am putea crede că argumentările inverse sunt gratuităţi şi că se regăsesc anevoie în relaţiile de comunicare în general şi mai cu seamă în dezbaterile publice. Cine este atât de inabil în relaţiile discursive cu ceilalţi încât să argumenteze, de fapt, altceva decât ceea ce

anunţă în mod explicit ? Nici pe departe nu se confirmă sublinierea legată de gratuitate sau cea care invocă caracterul episodic al utilizării unor astfel de strategii. Există mai multe aspecte care trebuie subliniate aici. Primul ar fi acela că, în dinamica, chiar tumultul multora din relaţiile comunicaţionale dintre indivizi nu mai este posibil de urmărit de către locutor toate detaliile unei construcţii discursive pe care o pune la îndemâna celorlalţi, de multe ori spontaneitatea pe care mulţi o „caută“ cu acribie îl pune pe individ în situaţia de a fi mai conciliant cu cadrul strâmt al raţionalităţii. Adversarul pândeşte şi intervine ori de câte ori este capabil – şi el în vâltoarea discuţiilor – să descopere anomalia. În acest moment, construieşte şi aruncă pe piaţă argumentarea inversă ca o formă de respingere a argumentării directe mai permisive pe care a propus-o interlocutorul său. E o strategie aici care, prin efectele de inedit şi chiar senzaţional (e, oarecum senzaţional să-ţi propui să argumentezi ceva şi să argumentezi, de fapt, altceva, nu ?), poate avea o influenţă hotărâtoare dacă un anumit context este favorabil. Al doilea aspect pe care vrem să-l subliniem în legătură cu prezenţa strategiilor de argumentare inversă trimite la utilizarea lor ca *intervenţie discursivă de tip ironic* pentru a crea un efect de înţelegere şi receptare inverse (opuse) în raport cu explicitul conţinut în teza şi probele argumentării ! În definitiv, în argumentarea:

E bun pentru primărie *fiindcă* are în sânge arta furatului

avem insinuată, în realitate, argumentarea inversă:

E bun pentru puşcărie *fiindcă* are în sânge arta furatului

pe care receptorul este invitat s-o descopere singur din propunerea ironică la care este invitat să ia parte. În dezbaterile publice, mai ales în anumite domenii, astfel de prezenţe discursive sunt curente, fiindcă ele au un efect mai mare chiar decât discursurile directe.

6. Strategii de contraargumentare

Instanţiază cea de-a patra situaţie din cele posibile ale unei raportări atitudinale a receptorului la teza şi probele care i se prezintă într-o situaţie de argumentare. Strategiile de contraargumentare[1] se pun în mişcare în interiorul unei dezbateri publice pentru motivul că autorul lor nu este de acord nici cu teza susţinută de preopinent şi nici cu probele care sunt aduse în sprijinul acestei teze. Deducem de aici că strategiile de contraargumentare sunt *reacţii de respingere* a unuia sau altuia dintre participanţi în legătură cu argumentarea directă care i se propune, respingere ce se menţine atât în legătură cu teza, cât şu cu mijloacele ei de

[1] Denis Apothéloz, „Esquisse d'un catalogue des formes de la contre-argumentation“, in : *Travaux du CdRS*, No. 57, Neuchâtel, Suisse, 1989, pp. 69-86.

probare. Dacă, într-o dezbatere publică, unul dintre participanţi avansează următoarea secvenţă discursivă:

Primăria s-a preocupat de soluţionarea problemei câinilor vagabonzi în oraşul… *(fiindcă)*

(1) A discutat cu asociaţiile privind protecţia animalelor;

(2) A făcut un inventar privind numărul câinilor vagabonzi;

(3) A adus la cunoştinţa cetăţenilor posibilitatea de a lua în îngrijire astfel de animale fără stăpân;

(4) A popularizat în cartiere iniţiativele cetăţenilor şi ale asociaţiilor privind câinii vagabonzi;

ea constituie un fragment dintr-o strategie de argumentare directă a tezei „Primăria s-a preocupat de soluţionarea problemei câinilor vagabonzi". Fără îndoială, fiind propusă într-o dezbatere publică la care sunt prezenţi mai mulţi participanţi, fiecare va încerca să evalueze critic argumentarea care i se propune de către reprezentantul autorităţii locale, după cum se poate lesne constata. Ce va constata în urma examenului critic ? Că probele propuse nu constituie nici pe departe temeiul suficient în baza căruia o propoziţie precum teza enunţată să fie considerată adevărată. De ce nu constituie un asemenea temei ? Pentru simplul motiv că probele avansate nu acoperă conceptul de „rezolvare" pe care îl invocă teza. Prima reacţie a celui care face evaluarea argumentării directe propuse de reprezentantul primăriei şi care constată că probele invocate nu susţin teza este aceea de a căuta, el însuşi, probe mai concludente. Dacă le va găsi, atunci va construi o *argumentare alternativă* la argumentarea directă propusă, teza menţinându-se în dezbatere ca un punct de vedere adevărat. Dacă nu le va găsi însă, va constata că teza nu poate fi susţinută ca o propoziţie adevărată. Consecinţa acestei constatări va fi convingerea sa că teza este o propoziţie falsă. Pentru a-i convinge şi pe ceilalţi de acest lucru, va trebui să aducă argumente care să *respingă* ideea că teza este o propoziţie adevărată şi, normal, să susţină falsitatea ei. În mod normal, astfel de probe invocate sunt opuse celor care au susţinut teza iniţială (o teză şi contradictoria ei nu pot fi susţinute prin aceleaşi mijloace de probă). Propunerea sa argumentativă va arăta astfel:

Primăria nu s-a preocupat de soluţionarea problemei câinilor vagabonzi *(fiindcă)*

(1) Nu a construit adăposturi speciale în care să închidă câinii vagabonzi;

(2) Nu a colaborat cu organele sanitar-veterinare în vederea sterilizării câinilor vagabonzi;

(3) Cu toate discuţiile şi popularizările făcute, tot mai mulţi câini se regăsesc pe străzi şi în parcuri;

(4) Tot mai mulţi cetăţeni reclamă că au fost atacaţi de câini vagabonzi în oraş.

Ea este o *contraargumentare* în raport cu argumentarea directă iniţială, deoarece teza ultimei argumentări este *negaţia contradictorie* a tezei argumentării directe, iar probele puse în joc sunt complet diferite de cele iniţiale atât ca grad de întemeiere cât şi ca nivel de pertinenţă în raport cu noua teză. Strategia de contraargumentare la care a recurs interlocutorul în cadrul dezbaterii publice imaginate anterior se bazează pe o tehnică de respingere (modul inferenţial *tollendo-tollens*) care angajează o probă bazată pe un fapt („nu a construit adăposturi…“ este un fapt ce poate fi oricând verificat), o alta ce invocă un exemplu („nu a colaborat cu organele sanitar-veterinare în vederea sterilizării…“ constituie, în opinia celui care produce argumentarea cel puţin, una din multele ilustraţii posibile că primăria nu a făcut nimic pentru soluţionarea problemei câinilor vagabonzi), a treia care probează prin intermediul unui raţionament („dacă discuţi şi popularizezi, ar trebui să nu mai fie câini vagabonzi pe străzi; dar există câini vagabonzi pe străzi; deci: discuţiile şi popularizarea nu sunt măsuri de soluţionare a problemei câinilor vagabonzi“), în sfârşit, a patra probă se concretizează într-o inducţie amplificatoare („Tot mai mulţi cetăţeni reclamă că au fost atacaţi de câini vagabonzi“). În general, farmecul dezbaterilor publice, atunci când sunt reuşite, este dat de această confruntare permanentă între argumentări directe şi contraargumentări, confruntare capabilă, de cele mai multe ori, să aducă la lumină adevărul în legătură cu punctele de vedere avansate şi susţinute de participanţi.

Să atragem atenţia asupra unui fapt care ni se pare important în manifestările concrete ale strategiilor de contraargumentare. În general, atunci când sunt prezentate şi analizate astfel de strategii, ilustrările şi discuţiile se duc având în atenţie cu deosebire tehnicile raţionale de respingere a unei teze în baza unor probe care se opun celor ce susţin teza iniţială. Traiectul strict raţional este şi rămâne, într-adevăr, acesta: să căutăm consecinţe false ale tezei, să convingem interlocutorul de falsitatea acestor consecinţe şi, în acest caz, teza este considerată în mod necesar o propoziţie falsă (deci este respinsă). Dar dezbaterea publică nu poate fi imaginată nici pe departe ca o demonstraţie matematică sau logică în care lucrurile să se petreacă strict de maniera arătată mai sus. Ea este un dialog viu, în care intervin şi numeroase alte ingrediente care nu ţin strict de parcursul constrângător al raţionalităţii (chiar dacă nu se pot sustrage total acesteia). Aşa încât, de multe ori, în subtext, contraargumentările se realizează prin proceduri discursiv-retorice de mare efect ce au ca rezultat, uneori, respingeri mai brutale decât cele realizate pe calea raţionalităţii. Două ilustrări vrem să aducem în acest punct: *aluzia* şi *ironia*. În secvenţa următoare din Caragiale:

„Jupân Dumitrache *(urmând o vorbă începută):* Iaca, nişte papugii…nişte scârţa-acârţa pe hârtie! Ii ştim noi! Mănâncă pe datorie, bea pe veresie, trag lumea pe sfoară cu pişicherlicuri…şi seara…se gătesc frumos şi umblă după nevestele oamenilor să le facă cu ochiul. […].

Ipingescu: Nu se ia după toate, jupân Dumitrache; după cum e şi femeia; dacă trage la ei cu coada ochiului şi face fasoane, vezi bine! bagabonţii atât aşteaptă." (I.L. Caragiale, *O noapte furtunoasă*, în: *Teatru*, Editura Albatros, Bucureşti, 1985, p. 3)

găsim o *aluzie* care are tocmai rolul de a *respinge* de o manieră delicată susţinerile pe care unul dintre cele două personaje le propune. Aluzia se concretizează în replica celui de-al doilea personaj: „…după cum e şi femeia…" care respinge teza primului personaj, conform căruia: „bagabonţii se iau după nevestele oamenilor…". O interesantă dezbatere electorală a fost aceea din 30 septembrie 2004 dintre George W.Bush şi John F.Kerry, candidaţi la prezidenţialele din 2004. Contrat permanent de Kerry pe ideea că invazia Irakului a fost o eroare din partea administraţiei Bush, acesta din urmă îi atrage atenţia lui Kerry că el însuşi, în faza iniţială, a susţinut războiul din Irak, şi-şi încheie contraatacul cu o replică de toată isprava:

„Singurul lucru în care adversarul meu dă dovadă de consecvenţă este tocmai inconsecvenţa lui!"

ceea ce este o *ironie* fină la adresa lui Kerry, din care publicul este constrâns să înţeleagă că trebuie, în fapt, să respingă acuzaţiile lui Kerry pentru simplul motiv că a susţinut şi el ceea ce a susţinut Bush !

7. Scurte concluzii

Încercarea de sistematizare a strategiilor de dezbatere, pe care am prezentat-o cititorului interesat, este expresia unei necesităţi de ordine: *categorizarea*. Oriunde în actul nostru de cunoaştere, a trece de la descripţiile individuale spre enunţurile care să exprime generalizări înseamnă o *categoriazare* a datului cognitiv: aspiraţia spre a găsi categorii care să sistematizeze datele individuale. Sporul de cunoaştere dar şi maturizarea unui domeniu cognitiv sunt date, de cele mai multe ori, de posibilitatea acoperirii sale cu categorii semnificative.

Categorizarea strategiilor de dezbatere, în sistematizarea pe care am prezentat-o, este profitabilă pentru *înţelegerea complexităţii unui fenomen cotidian* la care, de multe ori, asistăm poate fără să-i sesizăm dificultăţile – dezbaterile critice – care se poate manifesta în forme multiple (argumentare directă, argumentare alternativă, argumentare inversă,

contraargumentare), dar şi asumând ingrendiente dintre cele mai diferite (tehnici, probe, mijloace de expresie, gesturi etc.). De aici şi o consecinţă de ordin practic: ideea – destul de răspândită la noi dar şi aiurea – că oricine poate lua parte cu succes la o confruntare cu ceilalţi fără a avea minime cunoştinţe asupra comunicării interactive este o eroare de neiertat ce ar trebui să frângă pentru totdeauna ambiţii neacoperite şi orgolii nemăsurate !

Şi, poate nu în ultimul rând, categorizarea strategiilor de dezbatere critică este capabilă să ne facă mult mai conştienţi – pe noi ca şi pe interlocutorii noştri – de *posibilităţile atât de diversificate de a întâmpina raţional punctele de vedere ale celorlalţi*, de resursele de întemeiere, de expresie, de relaţionare aproape nebănuite pe care fiecare participant la o discuţie critică le are pentru aşi pune în valoare capacităţile, abilităţile şi talentul în sprijinul ideilor pe care le susţine în lupta discursivă – singura raţională de altfel – cu ceilalţi.

O POSIBILĂ TIPOLOGIE A CONCEPTELOR ŞTIINŢIFICE*

Ioan Biriş

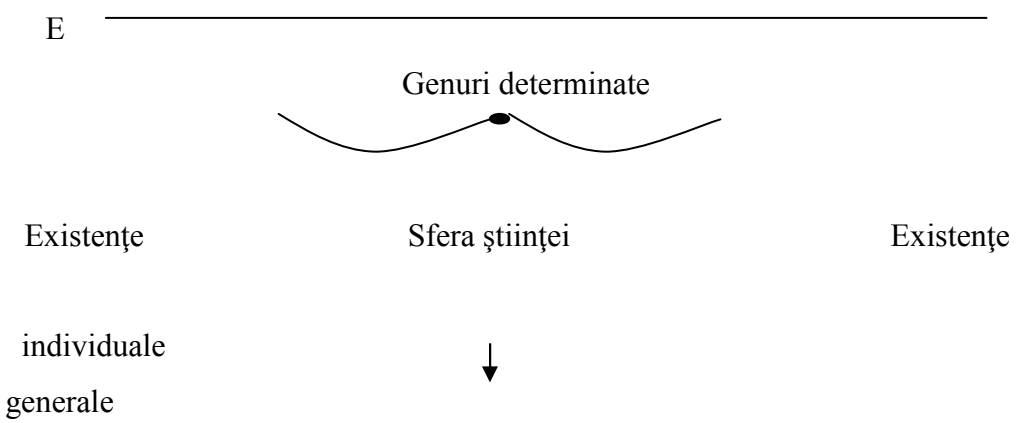
Una dintre problemele complexe ale filosofiei ştiinţei este aceea a tipurilor de concepte cu care operează gândirea ştiinţifică. În literatura contemporană de specialitate sunt puţine lucrările care se ocupă explicit de această problemă. La noi, îndeosebi Lucian Blaga dezvoltă şi în această direcţie o serie de idei interesante şi sugestive, cu numeroase elemente de originalitate. În lucrarea sa târzie, *Experimentul şi spiritul matematic*, întâlnim o tipologie a conceptelor ştiinţifice în care filosoful român include: conceptele generice (concepte-tipare); conceptele relaţionale; conceptele-imagini şi, cu un statut special, acela al matematicii, conceptele numerice. Aceste tipuri de concepte sunt urmărite prin excelenţă din perspectiva evoluţiei metodologiei din ştiinţele naturii, în contextul în care Blaga este interesat de mutaţiile care apar în timp în legătură cu imaginarea procedurilor experimentale şi a joncţiunii acestora cu metodele matematice. Dar Lucian Blaga s-a preocupat înainte în numeroase lucrări de situaţii specifice ştiinţelor spiritului, ştiinţelor culturii sau ştiinţelor socio-umane cum spunem astăzi. Cu aceste ocazii a propus şi teoretizat o serie de teme şi concepte, precum cel de „matrice stilistică" (sau câmp stilistic). E relativ uşor de observat că în lucrarea sa *Experimentul şi spiritul matematic*, Lucian Blaga stabileşte principalele tipuri de concepte având în vedere fundalul mai larg al marilor modele promovate de-a lungul timpului în cunoaşterea ştiinţifică empirică. Şi este vorba, în principal, de modelul aristotelic, de cel galileo-newtonian şi de modelul morfologic, în linia lui Goethe. Considerăm că ideile lui Blaga în legătură cu tipologia conceptelor ştiinţifice sunt cât se poate de actuale, de aceea le vom utiliza în rândurile care urmează, confruntându-le cu cele ale altor autori contemporani.

1. Conceptele calitative (generice)

Atunci când vorbim de cunoaştere riguroasă, cunoaştere propriu-zisă sau ştiinţifică, în viziunea lui Blaga „Aristotel pune accentul, atât în teoria cunoaşterii, cât şi în ontologie, pe această eminentă împrejurare că ceea ce există realmente în lume ar fi *«genurile»* (speciile)"[1].

* Textul a apărut iniţial în Ioan Biriş, *Conceptele ştiinţei*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2010.
[1] Lucian Blaga, *Opere, vol. 8, Trilogia cunoaşterii*, Editura Minerva, Bucureşti, 1983, p. 579.

Cunoaşterea genurilor (speciilor) reprezintă cunoaşterea ştiinţifică autentică. Altfel spus, nu tot ceea ce intră în câmpul experienţei se transformă automat în cunoaştere ştiinţifică. Aristotel ţine la empirie, dar doreşte să treacă dincolo de ea, la cunoaşterea esenţelor, iar acestea sunt genurile (speciile). Ontologic nu se justifică decât acele concepte care exprimă *genuri determinate*. Blaga observă cu subtilitate că Aristotel ne propune un ideal *sui-generis* de ştiinţă, o ştiinţă de „sferă redusă", adică o ştiinţă care selectează din empirie numai ceea ce ontologic poate fi justificat. Dacă ne imaginăm empiria ca un continuum ce are la o extremă faptele individuale, iar la cealaltă aspectele cele mai generale, vagi, domeniul ştiinţei nu poate acoperi tot acest continuum, în nici un caz extremele, ci numai acea zonă care corespunde genurilor determinate. Încercăm să sugerăm grafic această situaţie precum urmează:



concepte calitative (generice)
(E = existenţa sensibilă)

Ştiinţa nu poate fi a individualului (căci individualul nu poate fi epuizat), dar nici a generalului vag (conceptele prea abstracte, ex. „existenţă", „animalitate", „umanitate" etc. pot avea cel mult valabilitate predicativă, nu substanţială). Ea, ştiinţa, poate fi doar a generalului determinat. Iar conceptele propice prin care se poate exprima cunoaşterea ştiinţifică sunt în acest caz conceptele ce corespund existenţelor-genuri (specii) determinate, numite de regulă concepte calitative (generice sau tipare, cum le mai numeşte Blaga), adică acele concepte care au o suficientă acoperire empirică. Asemenea concepte sunt, de pildă, conceptele de „om", „mamifer", „apă", „foc", „corp greu", „corp uşor" etc., în general numai acele concepte care pot rezuma esenţa generică a unor lucruri. Ştiinţa bazată pe acest tip de concepte este una prin excelenţă *clasificatoare*. Ea se dezvoltă foarte bine în discipline precum zoologia, botanica, dar şi fizica aristotelică se desfăşoară pe acelaşi calapod clasificatoriu.

Conceptele de care se interesează în mod deosebit Aristotel sunt cele „generice" – subliniază pe larg şi Cassirer[1] –, adică noţiunile centrale pentru ştiinţa descriptivă şi clasificatorie a naturii. În această perspectivă interesa, de exemplu, accentuează Cassirer, „forma" generică a măslinului, a calului, a lupului etc., dar din momentul în care se abandonează terenul biologiei, al zoologiei şi botanicii, acest tip de concepte începe să-şi piardă relevanţa. Această situaţie se poate observa imediat ce încercăm să analizăm conceptele matematice, îndeosebi cele ale geometriei, cum ar fi noţiunile de „punct", „linie" ori „suprafaţă" etc. În aceste cazuri, atrage atenţia Cassirer, logica termenilor se confruntă cu probleme noi, deoarece e vorba de un demers intelectual care îşi construieşte obiectul, utilizând definiţii genetice, ceea ce face ca noţiunile matematice să se deosebească de conceptele empirice clasificatorii, care nu pretind mai mult decât să calchieze şi să reproducă anumite trăsături înscrise efectiv în realitatea dată. Dacă în cazul conceptelor calitative, clasificatorii, obţinute în urma operaţiilor de abstractizare şi generalizare, multiplicitatea obiectelor este prezentă nemijlocit, urmând doar să fie grupată, condensată în diferite clase, în situaţia conceptelor geometrice şi, mai larg, matematice, lucrurile stau invers, respectiv multiplicitatea obiectului trebuie construită printr-o sinteză progresivă care combină figuri ale intelectului. Aşadar, ne asigură Cassirer, simplul proces al abstractizării este înlocuit în cazul conceptelor matematice cu un proces liber de producere a unor înlănţuiri relaţionale.

Lăsând însă la o parte statutul special al conceptelor matematice, nu se poate nega faptul că noţiunile calitative (generice) sunt foarte răspândite, la ele apelând practic toate ştiinţele empirice. „Atunci când chimiştii divizează substanţele în metale şi non-metale, când fizicienii disting între stări gazoase, lichide şi solide ale substanţelor, şi când psihologii împart temperamentele în colerice, sanguine, melancolice şi flegmatice, ne sunt date de fapt anumite caracterizări calitative ale obiectelor din univers şi, pe această cale, o clasificare a acestor obiecte. Din aceste motive predicatele calitative sunt considerate de obicei concepte clasificatorii"[2]. E drept, atrage atenţia Tondl, legătura dintre conceptele calitative şi clasificare nu este întotdeauna destul de clară. Pentru unele predicate precum „roşu", „translucid", „flexibil" etc., se pare că nu e vorba de altceva decât de o determinare calitativă, deoarece predicatele însele pot fi utilizate pentru descompunerea universului de obiecte, iar rezultatul este o clasificare firească a acestora. Cu această situaţie ne întâlnim atunci când predicatele calitative sunt unic-relaţionate. Numai că aceasta nu este o regulă, deoarece în mod frecvent

[1] Ernst Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969, cap. I.
[2] Ladislav Tondl, *Scientific Procedures*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Holland/Boston-USA, 1973, p. 64.

noi avem de-a face cu predicate calitative multiplu-relaţionate, precum în exemple de genul „x este un prieten al lui y", „x este paralel cu y" etc.

Or, în acest din urmă caz, descompunerea unui univers de obiecte nu mai este prea clară, lăsând adesea loc ambiguităţilor. Căci, exemplifică Tondl, dacă am încerca să clasificăm locuitorii unui oraş în funcţie de predicatul diadic „x este un prieten al lui y", sau să clasificăm dreptele dintr-un plan dat după criteriul predicatului diadic „x este paralel cu y", vom constata că e greu să eliminăm ambiguităţile. Soluţia la care se apelează de obicei în astfel de situaţii este aceea de convertire a predicatului diadic (sau poliadic) într-un predicat monadic, înlocuind o variabilă cu o constantă, clasificarea făcându-se în final în funcţie de un predicat monadic. Este de remarcat faptul că deşi toate ştiinţele urmăresc pe cât posibil să ajungă la relaţii şi la concepte cantitative, conceptele calitative au rămas foarte importante până în zilele noastre şi, probabil, vor rămâne mereu, deoarece adesea conceptele cantitative nu pot exprima satisfăcător diferenţele calitative.

Fireşte, când e vorba de clasificarea obiectelor în funcţie de anumite predicate calitative, va trebui să distingem între clasificările artificiale şi clasificările naturale. Clasificările artificiale pot împărţi adesea un univers de obiecte după proprietăţi nerelevante, în schimb clasificările naturale, taxonomice urmăresc criterii ştiinţifice relevante. Chiar dacă termenul „relevant" poate fi şi el destul de vag, Tondl subliniază că pentru clasificările naturale putem vorbi de *clase de asemănări*, aşa încât ordinele, genurile, familiile şi speciile etc. din clasificările taxonomice pot fi considerate drept clase de asemănări[1]. Astfel, de exemplu, dacă o clasă de asemănări este formată din grupul de predicate:

$$\{P_1, P_2, P_3\},$$

Şi noi cunoaştem că:

$$(\forall x)(P_1x \rightarrow P_2x) \text{ şi}$$
$$(\forall x)(P_1x \rightarrow P_3x),$$

atunci apartenenţa unui obiect la o clasă dată din cauză că obiectul are proprietatea denotată P_1 va garanta concluzia că el are şi proprietăţile P_2 şi P_3.

Aşa se face că din momentul adoptării criteriului evoluţionist al descendenţei comune, respectiv al înrudirii, clasificările din zoologie şi din botanică nu mai sunt artificiale, urmărind doar scopuri practice de a realiza anumite grupări, ci sunt prin excelenţă ştiinţifice, adică

[1] *Ibidem*, p. 66.

permit şi operaţii de predicţie. Sub acest aspect, clasificările biologice „se apropie de tabloul periodic al elementelor al lui Mendeleev, care de asemenea grupează elementele chimice pe criterii obiective de înrudiri reale şi oarecum de descendenţă. Clasificarea zoologică şi cea botanică au multe puncte comune şi cu clasificarea limbilor, a raselor umane şi a popoarelor, care de asemenea sunt clasificaţii filogenetice pe baza descendenţei comune. Deosebirea este însă că la rasele umane evoluţia a decurs în mare măsură prin încrucişări, iar în cazul limbilor au avut loc şi împrumuturi reciproce. Din contră, evoluţia organică a urmat aproape exclusiv calea scindării şi a divergenţei; rare sunt cazurile de evoluţie prin hibridizare, şi aceasta numai la nivel specific şi aproape exclusiv la plante”[1].

Să observăm însă că aceste clasificări ştiinţifice în funcţie de predicatele calitative corespund unei scale nominale de măsurare, scală ce, deşi necesară ştiinţelor, după cum s-a putut vedea din cele prezentate până aici, este doar un început în procesul complex al cunoaşterii ştiinţifice, exprimă primul nivel al acestui proces. La acest nivel predicatele calitative îndeplinesc prin excelenţă funcţia de a distinge obiectele unui univers în vederea grupării lor în categorii ştiinţifice. Dar, pornind chiar de la Aristotel, s-a resimţit nevoia de a lua în calcul şi gradaţia proprietăţilor. Adică, în acest moment dorim să atragem atenţia că predicatele care dau seamă de conţinutul conceptelor (şi, pornind de aici, se ajunge la determinarea sferei conceptelor) pot îndeplini funcţii diferite, prima fiind aceea de clasificare, astfel obţinându-se conceptele calitative (generice). Dacă luăm în calcul gradaţia proprietăţilor, atunci funcţia care vine în prim plan este cea comparativă, funcţie ce ne conduce la un alt tip de concepte, conceptele comparative.

2. Conceptele comparative

Conceptele comparative corespund celei de-a doua scale de măsurare din cadrul metodologiei ştiinţifice, scala ordinală, motiv pentru care aceste concepte mai pot fi numite şi concepte de ordine sau topologice. Diferenţa esenţială între conceptele calitative şi cele comparative – susţine Tondl – constă în faptul că în spatele primelor se află asumpţia *ori-ori*, adică un obiect fie aparţine unei clase stabilite pe baza proprietăţii calitative care este luată drept criteriu de departajare, fie nu aparţine; pe când în spatele celor comparative găsim asumpţia de tipul *mai mult sau mai puţin*, proprietatea putând fi atribuită în grade diferite[2]. Apoi, predicatele comparative exprimă relaţii, având forma unor predicate cel puţin diadice.

[1] Petru Bănărescu, *Principiile şi metodele zoologiei sistematice*, Editura Academiei, Bucureşti, 1973, p. 71.
[2] Ladislav Tondl, *op. cit.*, p. 70.

În mod normal, posibilitatea ordonării obiectelor este dată de posibilitatea comparării acestora. Iar procesul comparaţiei trebuie să dispună de mai multe argumente decât cele care corespund predicatelor calitative. Reluînd un exemplu al lui Tondl, dacă P_1 este un predicat calitativ monadic, unul care exprimă, să spunem, proprietatea de „a fi tare", un predicat comparativ diadic va fi atunci de forma „x este mai tare decât y". Sau dacă avem un predicat calitativ diadic de forma „x este departe de y", atunci un predicat comparativ corespunzător va fi tetradic, putând avea forma „*x* este mai departe de *y* decât este *u* de *v*". Desigur, aşa după cum am mai subliniat, predicatele poliadice pot fi reduse la predicate cu mai puţine argumente. În exemplul dat mai sus, scrie Tondl, predicatul tetradic poate fi convertit într-un predicat diadic pe două căi: fie comparăm două perechi de obiecte, spunând de pildă că distanţa în cazul unei perechi (să zicem x şi y) este mai mare decât în cazul celeilalte perechi (u şi v); fie înlocuim două dintre argumente cu constante, predicatul rezultat fiind astfel unul diadic (de exemplu, înlocuind u şi v cu „Londra", respectiv „Paris", caz în care vom obţine predicatul diadic comparativ „x este mai departe de y decât este Londra de Paris"). Analog, predicatul comparativ diadic poate fi redus la un predicat monadic prin înlocuirea uneia dintre variabile cu o constantă.

Conceptele comparative ne permit astfel să alcătuim diverse scale de ordine ale obiectelor studiate. Exemplară este în acest sens Scala de duritate a lui Mohs, care realizează ordonarea a zece elemente după cum urmează: talcul, gipsul, calcita, fluoritul, apatita, ortoclazul, cuarţul, topazul, corundul şi diamantul. În interiorul acestui univers de elemente, dacă aplicăm formula comparativă „x este mai dur decât y", iar variabila y o înlocuim cu o constantă, să spunem cuarţul, atunci vom avea o clasă formată din primele şase elemente din Scala Mohs care au o duritate mai mică decât a cuarţului, şi o clasă complementară formată din următoarele trei elemente, care sunt mai dure decât cuarţul.

Trebuie subliniat însă, remarcă Tondl, că nu toate predicatele diadice deţin automat caracteristica de predicate comparative. Predicate precum „a fi similar cu", „a fi paralel cu", „ a fi perpendicular pe", „a fi identic cu" etc., deşi sunt diadice, nu sunt capabile să ordoneze obiectele unui univers dat. Pentru ca predicatele să fie comparative e nevoie să posede proprietăţile de ireflexivitate, de tranzitivitate şi de asimetrie[1]. Deşi pare destul de banală, metoda comparaţiei, respectiv a predicatelor comparative, conţine multe capcane. „Abundenţa exagerată a cercetărilor comparate – notează Cécile Vigour[2] într-o lucrare recentă dedicată subiectului – contrastează în mod frapant cu reflecţia redusă asupra folosirii şi elaborării

[1] *Ibidem*, p. 72.
[2] Cécile Vigour, *La comparaison dans les sciences sociales*, Éditions La Découverte, Paris, 2005, p. 5.

comparaţiei". De altfel, o investigaţie cât de sumară în domeniu, ne arată imediat că există foarte puţine informaţii sau lucrări dedicate acestei metode. Ea, comparaţia, continuă Cécile Vigour, trebuie diferenţiată de analogie (raport de asemănare stabilit cu ajutorul imaginaţiei între două sau mai multe obiecte diferite, raport ce poate fi ştiinţific, dar şi poetic, procedura analogiei fiind utilizată cu succes, de exemplu, în întemeierea anatomiei comparate), precum şi de omologie (raport ce vizează acele elemente care, aflate în figuri asemănătoare, se găsec dispuse în acelaşi fel, un exemplu tipic fiind, în chimie, corpurile organice care îndeplinesc aceleaşi funcţii şi urmează aceleaşi metamorfoze).

Dar care este specificul comparaţiei în raport cu analogia şi cu omologia? Comparaţia trimite la „acţiunea de a compara", deci trebuie înţeleasă ca acţiune, nu drept o constatare[1]. Ea trebuie să dea seamă nu doar de asemănări, ci şi de diferenţe. Astfel, comparaţia nu relevă evidenţele, ci se constituie în obiectul unei construcţii. Luînd unele exemple din ştiinţele sociale, concepte precum cele de „clasă medie" sau „clasă muncitoare" nu vizează nemijlocit anumite evidenţe, ci sunt construcţii ce „n-au sens decât în relaţie una cu alta"[2]. Altfel spus, conceptele comparative urmăresc să descrie caracteristica unui element sau a unui grup de elemente în context relaţional. Iar această trăsătură sau proprietate nu este pur şi simplu un „fapt fizic", ci mai degrabă o interpretare a acestui fapt[3].

Astfel de concluzii vin să întărească, de astă dată dinspre câmpul ştiinţelor sociale, idei susţinute cu mult timp în urmă de către Carnap în legătură cu conceptele din ştiinţele naturii. Deşi oamenii de ştiinţă subestimează adesea valoarea conceptelor comparative, constata Carnap la vremea sa, nu trebuie uitat că acestea ne aduc o informaţie mai bogată decât conceptele calitative, clasificatorii. Atunci când într-un domeniu ştiinţific nu putem încă introduce concepte cantitative, pot fi utilizate cele comparative, care se constituie în instrumente net mai eficace decât conceptele mai grosiere de tip clasificator, căci ele sunt mai nuanţate atât în procesele de descriere, cât şi în cele de predicţie şi explicaţie[4]. De exemplu, continuă Carnap, un concept calitativ, clasificatoriu, cum este „cald" sau „rece", nu face decât să situeze un obiect într-o clasă. Dimpotrivă, un concept comparativ precum „mai cald" sau „mai rece" exprimă o relaţie pe care un obiect o are cu un alt obiect în termeni de „mai mult sau mai puţin". Apoi nu trebuie uitat faptul că un concept comparativ devine adesea bază pentru un concept cantitativ, aşa cum s-a întâmplat cu conceptul comparativ „mai cald", care

[1] *Ibidem*, p. 8.
[2] Howard S. Becker, *Les ficelles du métier*, Éditions La Découverte, Paris, 2002, p. 214.
[3] *Ibidem*, p. 215.
[4] Rudolf Carnap, *Les fondements philosophiques de la physique* (traduction de Jean-Mathieu et Antonia Soulez), Armand Colin, Paris, 1973, p. 58.

ajunge în final să se convertească în conceptul cantitativ „temperatură”. E drept, cu conceptele comparative ne îndepărtăm un pas mai departe de „faptul fizic” dat, înaintând către aspectele mai puţin vizibile ale realităţii investigate.

3. Conceptele cantitative

Sub aspect logic, constată Tondl, predicatele cantitative (cele mai apreciate de omul de ştiinţă) nu diferă de cele calitative sau comparative. Dacă spunem că un obiect are „gradul 5 de duritate” (pe Scala Mohs), sau că are „5 grame greutate”, că are „5 cm lungime”, că are o „viteză de 5m/s” etc., noi operăm de fapt cu predicate monadice. Deosebirea faţă de predicatele calitative obişnuite constă în aceea că determinarea calităţii este făcută cu ajutorul unor numere sau seturi de numere reale, predicatul cantitativ exprimând în această modalitate numerică predicatul calitativ[1]. Cu o uşoară modificare, cele spuse sunt valabile şi pentru relaţia dintre predicatele cantitative şi cele comparative. De exemplu, plecând de la predicatul comparativ „x este mai mare decât y”, vom putea construi predicatul cantitativ „x este de două ori mai mare decât y”.

Dincolo însă de aspectul logic, pentru ştiinţele empirice contează în principal relaţia conceptelor cu experienţa, modalităţile în care realitatea este experimentată. Realismul aristotelic, centrat pe „conceptele generice determinate”, care exprimă „esenţele”, nu se putea însoţi decât cu un experiment de tip *calitativ* – apreciază Lucian Blaga. Francis Bacon, deşi se vrea un reformator în raport cu Aristotel, în realitate nu reuşeşte decât să asimileze metoda experimentală calitativă „unei filosofii care rămâne suficient de aristotelică”[2]. Nu logicienii, atrage atenţia Lucian Blaga, sunt cei care impun noul model metodologic, ci oamenii de ştiinţă.

În antichitate, Aristotel a introdus numai incidental o perspectivă matematică în formularea unor „legi”. Mai degrabă Arhimede este cel care, măcar parţial, reuşeşte să prefigureze modelul galileo-newtonian. Pentru că, atrage atenţia Lucian Blaga, Arhimede siracuzanul „a realizat în mic, pe un temei delicat, câteva cupluri metodologice în perspectivă matematică”[3]. Dacă Aristotel, ca fizician, *observă* şi *generalizează*, căutând „esenţe”, Arhimede *observă* şi *măsoară*, *experimentează* şi *măsoară*. E drept, măsoară *ce* este „vădit *măsurabil”* prin simţuri, adică lungimi, volume ori greutăţi vizibile. Galilei şi Newton, precum şi alţi experimentatori din ştiinţa modernă, încearcă să ajungă la straturi mai profunde, dincolo de

[1] Ladislav Tondl, *op. cit.*, p. 76.
[2] Lucian Blaga, *op. cit.*, p. 585.
[3] *Ibidem*, p. 603.

datele simţurilor. Dacă Arhimede aplică matematica asupra unor aspecte *cantitative*, date simţurilor ca atare, un Galilei sau Newton încearcă „matematizarea" unor *calităţi*. De exemplu, experimentul optic al lui Newton prin care raza de lumină trece printr-o prismă transparentă, raza descompunându-se în spectru colorat, îi permite lui Newton ca, prin indicele de refracţie, să „matematizeze" o realitate calitativă – culorile. „Indicele de refracţie, numeric diferit, al razelor de lumină, ce dau diferitele culori, este un fapt nou, identificabil ca atare numai datorită logicii interioare a «experimentului»". Noutatea de excepţie a modelului galileo-newtonian constă în cuplarea metodelor observaţional-experimentale cu matematica, ceea ce, în expresia lui Blaga, înseamnă utilitatea „suprametodei".

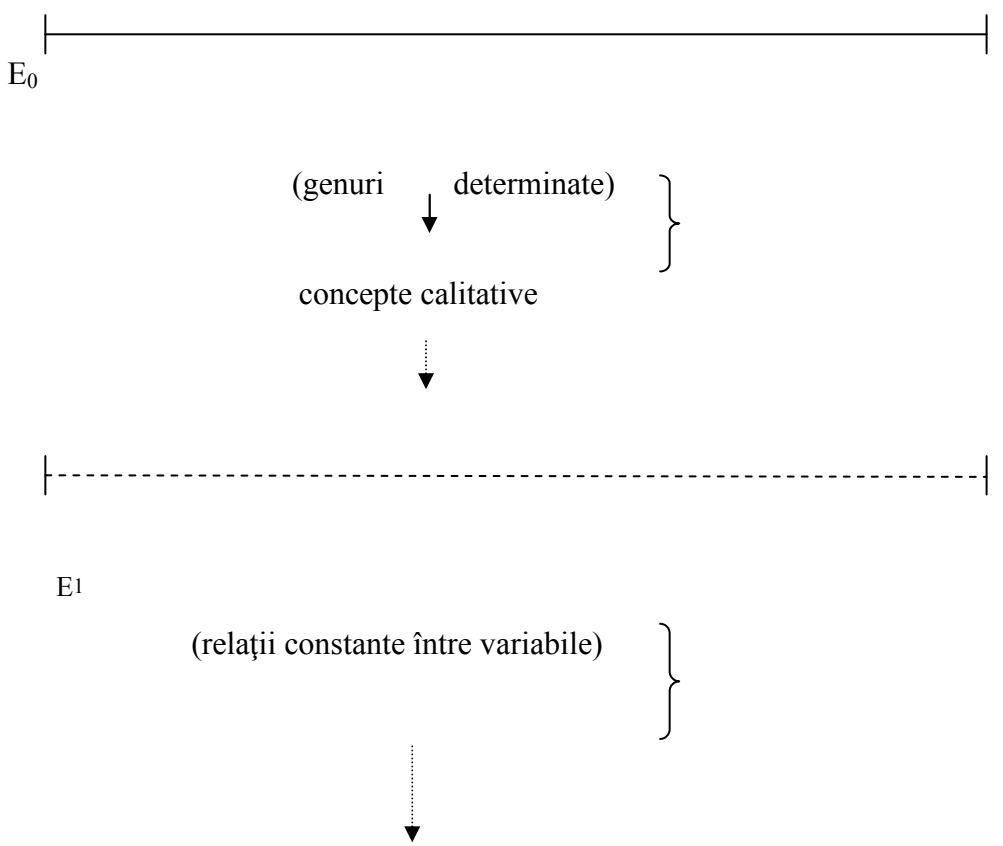
Experimentatorii antici au mers cel mult până la matematizarea *cantităţilor* vizibile. Modernii matematizează şi calităţile, avansând în structurile de adâncime ale existenţei. „În ştiinţa de tip galileo-newtonian – scrie Lucian Blaga –, atât observaţia matematizantă, cât şi experimentul matematizant sunt puse în exerciţiu în sensul unei stratificări în profunzime a existenţei"[1]. În noul model de ştiinţă calităţile sensibile ale existenţei sunt convertite – cu ajutorul matematicii – în imagini cantitative. Spre o asemenea performanţă ştiinţa antică s-a îndreptat o singură dată, atunci când prin atomismul lui Democrit s-a postulat reductibilitatea cantităţilor sensibile ale existenţei la „mecanica atomilor". Dar acest postulat era, în context antic, o idee „pur speculativă", fără bază experimentală.

Odată cu trecerea de la modelul aristotelic la cel galileo-newtonian, în paralel cu modificările din planul strict al metodologiei ştiinţifice au loc mutaţii şi în registrul raportului empiric-teoretic. După cum am semnalat deja, Aristotel era conştient de nevoia depăşirii empiriei, iar el făcea acest pas în direcţia stabilirii esenţelor, a genurilor şi speciilor determinate, care să rezume teoretic ceea ce este esenţial pentru diferitele clase de lucruri. Să observăm însă că aceste generalizări teoretice care exprimă esenţele (prin conceptele generice, concepte-tipare) nu sunt „legi" în înţelesul ştiinţei moderne, chiar dacă stagiritul le conferea uneori şi acest sens. Prin forţa metaforizantă şi sugestivă a limbajului său filosofic, Lucian Blaga surprinde foarte bine raportul empiriei cu teoria din modelul aristotelic atunci când numeşte conceptele generice drept „concepte – tipare". Esenţial este aici faptul că generalizarea aristotelică se desfăşoară în „orizontul vizibilului", conceptele care exprimă esenţele (genurile şi speciile) se comportă asemenea unor „tipare" ce acoperă genurile determinate din cadrul empiriei. Orice generalizare ce depăşea acest „orizont al vizibilului"

[1] *Ibidem*, p. 603.

trecea în sfera „vagului", adică într-o sferă ce nu mai prezintă interes pentru cunoaşterea ştiinţifică.

Cu totul altfel stau lucrurile în cadrul modelului galileo-newtonian. Aici, în planul relaţiilor empirico – teoretice, se pătrunde în zone ce depăşesc „sfera vizibilului", urmărindu-se straturi mai adânci, „ascunse" sau „secrete". Teoretizarea nu se mai face în direcţia stabilirii „esenţelor", ci în aceea a formulării de „legi" şi, mai precis, a formulării de legi în expresie matematică, unde contează *relaţiile constante* dintre diferite variabile. În acest caz, spune Blaga, „«legea» formulează un raport constant între variaţia matematică exprimabilă a unui factor, în funcţie de variaţia matematică exprimabilă a altui factor"[1]. Teoretizarea matematică subţiază legătura directă, clară cu empiria. Datorită acestor mutaţii în plan metodologic şi în registrul relaţiilor dintre empiric şi teoretic, conceptele din modelul galileo-newtonian nu mai pot fi generice, ci prin excelenţă *cantitative*, în sensul că ele au menirea să surprindă matematic, cantitativ, relaţiile dintre variabilele ce intră în conţinutul legilor. Astfel de concepte sunt, de exemplu, cele de „masă", de „acceleraţie" etc. Noua situaţie ar putea fi rezumată precum în imaginea de mai jos:



[1] *Ibidem*, p. 606.

concepte cantitative

E_0 = existenţa sensibilă
E_1 = existenţa profundă

Săgeata plină de la genurile existenţiale determinate la conceptele calitative (concepte – tipare) simbolizează faptul că în ştiinţa antică (de tip aristotelic) conceptele au o legătură directă, („făţişă", cum spune Blaga) cu empiria, spre deosebire de conceptele cantitative (simbolizate cu săgeată întreruptă) care nu au acoperire empirică directă, ci doar intermediată prin operaţiile matematice. Natura primului tip de concepte (concepte calitative) este una *generică* şi *clasificatoare*, în *legătură directă* cu empiria. Metodologic, aceste concepte se obţin pe cale *reflectorie*. Logic, operaţiile prin care se formează sunt *abstractizarea* şi *generalizarea*. Iar funcţia îndeplinită de aceste concepte este una prin esenţă *clasificatorie*. În ceea ce priveşte conceptele cantitative, natura acestora este una a *raporturilor proporţionale*, este *calculantă* şi în *legătură indirectă* cu empiria. Metodologic, aceste concepte se obţin pe cale *constructiv – matematică*. Operaţiile logice nu mai sunt cele ale abstractizării şi generalizării, ci ale construcţiei şi calculului matematic. Iar funcţia unor astfel de concepte, mai ales dacă ţinem seamă de faptul că nu au legătură directă cu empiria, este – în concepţia lui Blaga – una euristică, de *descifrare a empiriei*.

Rolul crucial al cercetărilor lui Galilei pentru configurarea profilului ştiinţei moderne este recunoscut de istoricii şi filosofii ştiinţei. Dar interpretările date îndeosebi cu privire la raportul dintre descoperirile lui Galilei şi tradiţia anterioară sunt uneori cât se poate de diferite. Unul dintre cei mai cunoscuţi istorici ai ştiinţei, Alexandre Koyré, atrage atenţia asupra următoarelor interpretări cu privire la rolul jucat de Galilei:[1] a) linia „artizanală", inginerească, în conformitate cu care „viaţa activă", specifică modernităţii ia locul celei „contemplative", medievale, caz în care ştiinţa lui Galilei este aceea a unui artizan sau inginer; împotriva acestei interpretări Koyré arată că ştiinţa lui Galilei ori Descartes nu este de tip ingineresc, căci ea depăşeşte cu mult sfera tehnologiei; b) interpretarea noului tip de ştiinţă, cel modern, ca luptă a lui Galilei împotriva autorităţii tradiţiei aristotelice, o luptă bazată pe rolul observaţiei şi experienţei; faţă de această interpretare A. Koyré atrage atenţia

[1] Vezi, Alexandre Koyre, Galilei şi Platon, in vol. Ilie Pârvu, *Istoria ştiinţei şi reconstrucţia ei conceptuală*, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1981.

că fizica lui Aristotel era mult mai apropiată de experienţa simţului comun, dar nu atât „experienţa", ci mai ales „experimentul" este specific noii fizici propulsată de Galilei; c) importanţa principiului inerţiei pentru fizica modernă; A. Koyré nu este mulţumit nici cu această interpretare, subliniind că trebuie explicat „de ce fizica *modernă* a fost în stare să adopte acest principiu"[1].

Delimitându-se de interpretările amintite, A. Koyré propune următoarea soluţie: ştiinţa modernă poate fi specificată prin două caracteristici conectate. Acestea sunt: a) distrugerea Cosmosului; b) geometrizarea spaţiului. Dacă în tradiţie aristotelică lumea reprezenta un Cosmos calitativ şi ontologic diferenţiat, noua ştiinţă, cea modernă, în frunte cu Galilei, trebuia să distrugă această lume şi s-o înlocuiască cu alta, care să exprime un „univers deschis, indefinit şi chiar infinit, unitar şi guvernat de aceleaşi legi universale"[2]. De aceea, susţinerea unei continuităţi între fizica medievală şi cea modernă, aşa cum este teoretizată la un moment dat de către Caverni sau Duhem, nu reprezintă – în opinia lui Koyré – decât o iluzie.

Un alt istoric renumit al fizicii, cu o afirmare incontestabilă in ultimele decenii, ne gândim la Stillman Drake, atrage atenţia că s-au conturat două linii importante de cercetare în legătură cu contribuţia lui Galilei: 1) considerarea ştiinţei lui Galilei drept o continuare naturală a ştiinţei medievale, îndeosebi a preocupărilor din secolul al XIV-lea, când matematica începe să fie utilizată în studiul mişcării; 2) linia de cercetare care încearcă să stabilească legături între concepţia ştiinţifică a lui Galilei şi metafizicile clasice greceşti[3]. Atrăgând atenţia că Galilei n-a scris, asemeni lui Descartes un „discurs asupra metodei", şi nici nu şi-a rezumat regulile de studiu asupra naturii, cum a procedat Newton, S. Drake subliniază faptul că Galilei foloseşte rar termenul de „metodă", iar când face acest lucru nu spune că ştiinţa are o anumită metodă, ci că ea *est*e o metodă[4]**.**

În consonanţă cu unele aprecieri ale lui Koyré, nici Stillman nu accentuează continuitatea dintre tradiţia anterioară şi noua ştiinţă a lui Galilei. El arată că deşi matematica lui Euclid şi fizica lui Arhimede îi erau necesare lui Galilei, acestea nu erau totuşi suficiente pentru noua ştiinţă[5]. Urmărind firul gândurilor lui Galilei, Stillman subliniază ideea că părintele ştiinţei

[1] *Ibidem*., p. 167.
[2] *Ibidem*., p.167.
[3] Stillman Drake*, Essays on Galileo and the History and Philosophy of Science*, vol.I, University of Toronto Press, Toronto, Buffalo, London, 1999, p. 273.
[4] *Ibidem*., p. 275.
[5] *Ibidem*., p. 282.

moderne îşi aprecia corect propria metodă ca fiind „mai fizică" decât cea a lui Arhimede, dar fără a fi mai puţin riguroasă sub aspect matematic[1].

Nu putem decât să constatăm că Lucian Blaga, fără a fi un istoric profesionist al ştiinţei, se găseşte în deplin acord cu astfel de interpretări ale unora dintre cei mai renumiţi specialişti din lume cu privire la contribuţiile lui Galilei. „Marile spirite se întâlnesc" – subliniază Mircea Flonta într-o analiză comparativă de substanţă între concepţiile lui Lucian Blaga şi Alexandre Koyré – , căci, „ca şi Blaga, Koyré caracterizează noua concepţie asupra mişcării, care a condus, în cele din urmă, la formularea principiului inerţiei, drept expresia şi rezultatul unei mutaţii intelectuale profunde, o mutaţie care a schimbat reprezentările curente asupra realităţii fizice şi asupra ştiinţei fizice"[2]**.**

Să reţinem până aici. Aprecierile lui Blaga în legătură cu apariţia ştiinţei moderne şi cu privire la rolul lui Galilei în cadrul acestui proces complex se află în deplină consonanţă cu cele ale istoricilor ştiinţei, aşa cum sunt Koyré ori Stillman. Sunt reţinute unele posibile legături de continuitate între fizica anterioară şi cea a lui Galilei, dar în prim-plan sunt subliniate aspectele de discontinuitate, mutaţiile intelectuale profunde care presupun un alt orizont stilistic. Dacă până aici am semnalat concordanţele dintre viziunea lui Blaga şi cele ale lui Koyré si Stillman, e momentul să atragem atenţia asupra unui accent specific lui Blaga. Credem că accentul care individualizează analiza lui Blaga în acest domeniu se găseşte în plan metodologic.

Anume, în *Experimentul şi spiritul matematic* Lucian Blaga sesizează că noutatea epocală a fizicii galileiene nu constă doar în concepţia despre mişcare, ci şi în metodologia utilizată. Galilei voia o metodă „mai fizică" decât cea a lui Arhimede, dar la fel de riguroasă matematic. Cum se poate obţine aceasta? În opinia lui Blaga, noutatea metodologică adusă de către Galilei şi, respectiv, ştiinţa modernă, constă în utilizarea *suprametodei.* Ea, suprametoda, înseamnă utilizarea de cupluri metodologice (fiecare metodă cuplată cu matematica), de exemplu, observaţia cuplată cu matematica, experimentarea făcută în spirit matematic, analogii care presupun matematizare etc. În acest fel suprametoda permite un control reciproc al metodelor[3]. In plus, metoda absoarbe mai multă matematică, iar pe de alta parte, matematica însăşi este nevoită să se adapteze metodelor. Aşa se face că metoda lui Galilei va fi una „mai fizică" decât cea a lui Arhimede. Sintetizând, suprametoda lui Galilei nu rămâne la nivelul empiriei, precum metoda lui Aristotel pentru ştiinţe, dar nu tinde nici către o

[1] *Ibidem*., p. 283.
[2] Mircea Flonta, *Les grands esprits se recontrent. Lucian Blaga şi Alexandre Koyre*, în vol. *Meridian Blaga 6 Filosofie* tom. 2, Editura Casa Cărţii de ştiinţă , Cluj – Napoca, 2006, p. 112.
[3] Lucian Blaga, *Opere*, *vol.8*, *Trilogia cunoaşterii*, Editura Minerva, Bucureşti, 1983, p. 640.

matematică „pură”, asemenea metodei lui Arhimede, care deschidea primul calea experimentării, însă legată de statică, ceea ce conducea către un matematism „pur”.

Pentru filosoful Blaga este important faptul că mutaţiile metodologice din domeniul ştiinţei sunt însoţite de mutaţii conceptuale. În acelaşi sens făcea şi Koyré observaţia că diferitelor etape din istoria fizicii – cum sunt fizica aristotelică, fizica impetusului şi fizica galileiană – le corespund tipuri diferite de gândire[1]. Am văzut că pentru Aristotel sunt importante configuraţiile calitative ale fenomenelor, configuraţii care sunt apoi idealizate la modul tipizant. Matematismul calitativ este asociat cu empiria şi, în consecinţă conceptele nu pot fi decât calitative, clasificatorii. În acord cu câmpul stilistic al grecilor antici, cu apetenţa pentru forme, pentru configuraţiile stabile, fizica aristotelică este atentă la naturile calitativ diferite, la un cosmos ierarhizat, in cadrul căruia „locurile naturale” ale lucrurilor nu sunt indiferente, rezultând o ordine statică, unde mişcarea este doar o tranziţie de la un „loc” la altul.

Cu totul altfel vor sta lucrurile în cazul fizicii galileiene. Câmpul stilistic s-a modificat, accentul cade pe dinamic, nu pe static, cosmosul ierarhizat este înlocuit cu ideea unui univers omogen deschis către infinit, iar matematismul este cantitativ. Conceptele fizicii aristotelice de genul „corpuri uşoare”, „corpuri grele”, „mişcare naturală”, „mişcare violentă”, „loc natural” etc. devin inoperante. „Toate aceste concepte aristotelice privind mişcarea corpurilor, concepte de provenienţă empirică, au fost înlocuite mai târziu printr-un concept despre mişcare, printr-un concept care nu are nici o acoperire *directă* în empiric. Când s-a petrecut aceasta? Atunci când Galilei a enunţat principiul de bază al ştiinţei de tip galileo-newtonian, «principiul inerţiei». Principiul inerţiei? Iată cheia de boltă a întregii ştiinţe galileo-newtoniene, sau mai precis: iată ideea ce adună în sine, ca într-un focar, toată metodologia ce serveşte drept suport acestei ştiinţe”[2].

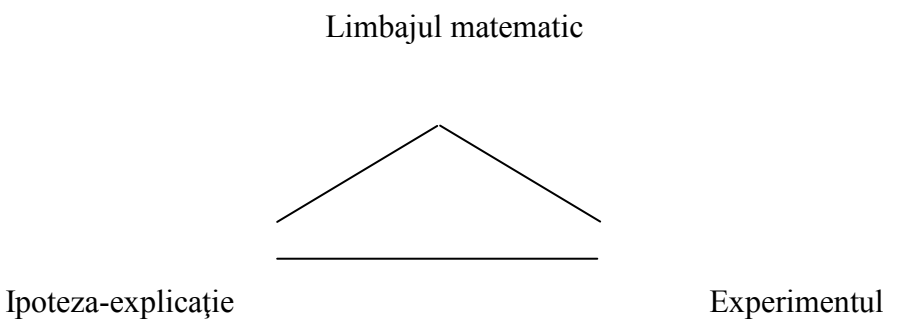
Pentru fizica lui Galilei, mişcarea uniformă, precum şi repausul, constituie stări ale corpului. Iar principiul inerţiei stipulează că viteza unui corp, în condiţiile în care este liber, respectiv nu se află sub influenţa acţiunii altor corpuri, nu poate să varieze. Adică rămâne constantă de la un punct la altul, de la un moment la altul şi nu îşi schimbă direcţia. Acest principiu, observă Blaga, a dat mult de lucru teoreticienilor cunoaşterii. Deoarece ideea de inerţie depăşeşte observaţiile pur experimentale, ea funcţionând mai degrabă ca postulat, ca o „licenţă” metodologică. E o idee doar sugerată de faptele experimentale, în rest e o invenţie, o „născocire” genială a lui Galilei, invenţie ce aparţine cadrului matematic.[3]

---

[1] Alexandre Koyre*, op.cit*., p.169.
[2] Lucian Blaga*, Opere*, *vol.8*, *Trilogia cunoaşterii*, Editura Minerva, Bucureşti, 1983, p.609.
[3] *Ibidem*., p.610.

Aşadar, la modul condensat, în principiul inerţiei am avea cheia noii metodologii a fizicii moderne şi, totodată, a specificului conceptual al noii fizici. În timp ce conceptele aristotelice reflectă, tipizant, prin inducţie şi generalizare ceea ce *este*, configuraţiile fenomenelor, conceptele fizicii galileiene sunt de alt tip. Relaţia lor cu empiria este indirectă (ideea de inerţie este doar sugerată de faptele experimentale), modul de obţinere nu este reflectoriu, ci constructiv-matematic (ideea de inerţie e un postulat), iar funcţiile lor sunt explicativ-legice (nu descriptiv-clasificatorii). În acest tip de concepte dimensiunile calitative dispar, căci în studiul mişcării şi al vitezei nu mai interesează „mişcarea naturală" ori „mişcarea violentă" (adică tipuri, calităţi de mişcare, precum în fizica aristotelică), ci propoziţiile matematice care pot explica fie distanţa pe care un corp material o parcurge, fie timpul în care aceasta este străbătută. La Galilei nu e vorba, aşadar, de mişcări calitativ diferite, ci de o aceeaşi mişcare.

Într-un fel, lucrurile se complică, aşa după cum observă şi Blaga, deoarece se trece dincolo de empiria simţului comun, legile fizicii moderne nemaifiind simple expresii, descripţii ale regularităţilor din realitatea fizică. Realul se explică prin existenţă matematică, prin constructe matematice, prin structuri cantitativ-relaţionale. Faţă de fizica aristotelică, fizica galileiană schimbă atât tipul de ipoteză, cât şi limbajul folosit şi metodologia de cercetare. Dacă la Aristotel găsim o triadă de genul ipoteză-principiu→limbaj calitativ, generic→empirie, în fizica lui Galilei vom avea următoarea situaţie:[1]



Întrebarea este cum s-a ajuns la această schimbare fundamentală şi, mai ales, de ce a fost necesară? Explicaţia lui Blaga este, după cum se ştie, una de tip cultural. Odată cu schimbarea câmpului stilistic se vor schimba şi creaţiile spirituale, inclusiv cele ştiinţifice. Demersul lui Blaga este în consens cu acela al noii filosofii a ştiinţei. Astfel, câmpurile culturale stilistice, aidoma paradigmelor propuse de Th. Kuhn, se impun ca discontinuităţi în istoria gândirii ştiinţifice. Credem că merită însă atenţie şi opiniile unor istorici ai ştiinţei care privesc

[1] Ioan Biriş, Preeminence de la nature ou preeminence de l'histoire? Galilee et Vico, în vol. *Esprits modernes*, Editura Universităţii din Bucureşti, 2003, p.188.

lucrurile dintr-o perspectivă a continuităţii, pentru că, la urma urmei, există o anumită relativitate a acestui raport dintre continuitate şi discontinuitate, diferenţele fiind de accent.

S-a observat, de pildă, că Galilei n-a făcut apel la experimente în anumite contexte când combate teoria lui Aristotel, ci la forţa persuasivă a raţionamentului, adică la metodologia deductivă impusă de Aristotel. Conform fizicii aristotelice, atrage atenţia Galilei[1], două corpuri, să spunem *m* şi *M* (*m* având o greutate inferioară lui *M*), vor cădea cu viteze diferite (viteza *v* a lui *m* fiind mai mică decât viteza *V* a lui *M*). Deci, $m<M$ şi $v<V$. Dacă cele două corpuri, *m* şi *M* vor fi legate împreună (*m*+*M*), atunci *m* va diminua, în cădere, viteza lui *M*, iar *M* va spori viteza lui *m*. Dacă notăm cu *v'* viteza noului corp (*m*+*M*), atunci ea va fi mai mare decât *v* si mai mică decât *V*: $v<v'<V$. Având însă în vedere că noul corp (*m*+*M*) este mai greu decât *M*, în mod normal, viteza sa ar trebui să fie mai mare decât aceea a lui *M*, adică, $v'>V$. Inconsistenţa devine clară: $v'<V$ şi, în acelaşi timp, $v'>V$.

Aşadar, nu neapărat experimentul ar impune noua fizică a lui Galilei. Mai mult, un aristotelic convins ar fi putut replica atrăgând atenţia că natura noului corp (*m*+*M*) este diferită de naturile lui *m* şi *M*. Sau că, ţinând seamă de faptul că pentru Aristotel greutatea corpurilor este măsura vitezei, atunci viteza lui (*m*+*M*) va fi aceeaşi cu a lui *m* şi *M* luate separat: deci toate corpurile cad cu aceeaşi viteză, iar inconsistenţa dispare[2].

Unde trebuie atunci localizată noutatea fizicii galileiene, specificitatea sa? În suprametodă, ne-a răspuns Blaga, adică în metodele multiple cuplate cu matematica şi în controlul reciproc al acestor metode. Toate în contextul unui nou câmp stilistic, centrat pe dinamism şi pe principiul inerţiei. Sugestia noastră este că în infrastructura ideii de inerţie găsim mai adânc şi mai filosofic un alt principiu, cel al *omogenităţii*. Ceea ce s-a schimbat treptat la nivel filosofic principial a fost schimbarea de accent, în timp, de la principiul etorogenităţii la acela al omogenităţii. Fizica aristotelică, în căutare de genuri, esenţe şi tipuri, evidenţia în mod firesc, accentul pus pe fiinţa eterogenă. Cosmosul este eterogen şi ierarhic, cu lumea sa de jos, sublunară, şi cu aceea de sus, supralunară, cu totul diferită faţă de prima. Mişcarea este atunci şi ea de diferite tipuri şi calităţi, la fel cum diferite calitativ sunt şi „locurile naturale". Era vorba de un cosmos umplut cu vecini diferiţi.

Dar în momentul în care, în zorii modernităţii se apelează la lunetă şi apoi la telescop pentru a privi cerul, s-a putut observa că nu există deosebire între Pământ şi Lună, între lumea de „jos" şi cea de „sus", între lumea sublunară şi cea supralunară. Analiza cometelor a procurat un argument extrem de solid împotriva eterogenităţii regiunilor sublunare si a celor

[1] Galileo Galilei, *Dialog despre cele două sisteme principale ale lumii*, Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1962.
[2] Vezi şi James T. Cushing, *Concepte filosofice în ştiinţă*, Editura Tehnică, Bucureşti, 2000.

supralunare, ca şi împotriva imobilităţii şi perfecţiunii cerurilor[1]. S-a ajuns la concluzia că diversele corpuri care compun Universul sunt constituite din aceeaşi materie. Empiria la care avea acces Aristotel scotea în evidenţă disanalogii între lumea de „jos" şi cea de „sus". Sau, cum bine observa Blaga, fizica aristotelică rămânea la nivelul analogiilor clare şi empirice dintre lucruri şi fenomene. Interesul ştiinţific era orientat tocmai către aceste analogii evidente, pe baza cărora se puteau stabili tipuri şi genuri, însă varietatea genurilor impunea eterogenitatea. Pasul mai departe, făcut de fizica galileiană, este acela al căutării analogiilor secrete, nonvizibile, cu interesul de a găsi analogiile acolo unde aparent există disanalogii. „Istoria ştiinţei de tip galileo-newtonian, de la formarea teoriei gravitaţiei până la enunţarea teoriei relativităţii generalizate a lui Einstein, abundă în exemple, care ilustrează această aspiraţie gravă, susţinută, spre descoperirea «analogiilor secrete» dintre fenomene, procese, lucruri, în ciuda «disanalogiilor» empirice dintre ele"[2].

În acest fel, pe baza lărgirii sferei „analogiilor secrete", se impune, pas cu pas, principiul omogenităţii. Se conştientizează progresiv că diversele corpuri fizice, indiferent că sunt din lumea de „jos" ori din cea de „sus", pot fi considerate părţi abstracte ale aceleiaşi materii, tratate cu mijloacele matematicii cantitative. Iar mişcarea, la rândul ei, nu este eterogenă, ci e vorba de aceeaşi mişcare. Mai mult, mişcarea uniformă şi repausul nu mai sunt privite nici ele ca fiind „eterogeni", ci, prin analogia secretă a „stării corpului" fac parte dintr-un „acelaşi", adică ambele constituie stări ale corpului. Pe această bază s-a ajuns la principiul fundamental al mecanicii, care vizează omogenitatea şi izotropia spaţiului, precum şi uniformitatea timpului. Altfel spus, sunt echivalente toate punctele spaţiului, la fel direcţiile spaţiale şi momentele temporale. Din acest principiu fundamental derivă faimosul principiu al inerţiei[3], căci din moment ce avem spaţiu omogen şi izotrop, precum şi timp uniform, rezultă că viteza unui corp complet liber nu se va schimba nici în funcţie de coordonatele spaţiale şi nici în raport cu cele temporale. Fundalul omogenităţii este acela care, în ultimă instanţă, permite afirmarea noului tip de concepte ştiinţifice, cele cantitative, care exprimă specificitatea ştiinţei moderne.

4. Conceptele-imagini

Primele trei tipuri de concepte ştiinţifice prezentate până aici (calitative, comparative şi cantitative) sunt acceptate de regulă de către toţi filosofii ştiinţei sau de către oamenii de

[1] Roger Ariew, *La vitalite de la science d'Aristot au dix-septieme siecle : l'explication des observations astronomiques de Galilee* , în vol. *Esprits modernes*, Editura Universităţii din Bucureşti, 2003, p. 39.
[2] Lucian Blaga, *Opere*, *vol.8*, *Trilogia cunoaşterii*, Editura Minerva, Bucureşti, 1983, p. 621.
[3] George C. Moisil, *Cascada modelelor în fizică*, Editura Albatros, Bucureşti, 1985, p.35.

ştiinţă care abordează subiectul. Această acceptare generalizată i se datorează, credem, în mare măsură lui Carnap. Tipologia de până aici corespunde în mare şi principalelor scale de măsură utilizate în cercetarea ştiinţifică, respectiv scalei nominale, scalei ordinale, iar conceptele cantitative acoperă sfera scalelor de intervale şi de proporţii. Fie că procedăm la identificarea tipurilor de concepte ştiinţifice în funcţie de apropierea de „datul fizic", asemenea lui Peter Achinstein[1], care consideră că primul tip de concepte se referă direct la obiectele fizice (de exemplu, metal, electron, oxigen, insectă etc.), al doilea tip vizează un nivel mai abstract (de exemplu, sistem newtonian, proces reversibil, corp rigid, patruped, fermion etc.), iar al treilea reflectă relaţiile cantitative (de pildă, viteză, temperatură, densitate, entropie, forţă etc.), fie considerăm, împreună cu Tondl, că predicatele conceptelor sunt ele însele de tip calitativ, comparativ şi cantitativ, clasificarea în cele trei tipuri de concepte se regăseşte, diferenţele la un autor la altul fiind cel mult terminologice.

Să observăm însă că cele trei tipuri de concepte urmărite până aici sunt extrase din experienţa ştiinţelor naturii. Respectiv, clasificarea în cele trei tipuri de concepte nu ţine seamă de unele particularităţi ale ştiinţelor sociale şi umaniste, precum nici de sugestiile venite în ultima vreme din direcţia cercetărilor cognitive. E drept, unii autori propun şi alte tipologii de concepte ştiinţifice, cum ar fi conceptele empirice şi teoretice (discutate foarte mult îndeosebi în perspectiva teoriei structuraliste a ştiinţei) sau empirice, dispoziţionale şi teoretice (Tondl). În continuare, noi vom încerca să cuprindem în tipologia conceptelor ştiinţifice şi modelele pe care le impun ştiinţele socio-umane, precum şi unele sugestii pe care le-a impus experienţa morfologică şi cognitivă.

O sugestie interesantă este făcută tot de către Lucian Blaga, care, prin reveniri repetate în mai multe lucrări, îşi arată simpatia şi interesul pentru modelul morfologic teoretizat în genere în linia ideilor susţinutete metodologic de Goethe. În lucrarea sa *Artă şi valoare*, Lucian Blaga, atrăgând atenţia asupra ideii lui Plotin cu privire la rolul explicativ al „factorilor interni", lăuntrici, arată că această idee o regăsim la Goethe în expresia de „formă interioară" (*innere Form*). Ideea de „formă interioară" este folosită de către Goethe nu doar în domeniul esteticii, ci şi în teoria mai largă despre fenomenele „originare" în studiul naturii[2]. În esenţă, metoda morfologică propusă de Goethe urmăreşte reducerea fenomenelor naturii, care sunt de acelaşi gen, la un „fenomen originar", la o „formă primară" (de exemplu, toate formele şi părţile plantelor ar putea fi reduse la fenomenul „foaie", tot ceea ce ţine de scheletul vertebratelor poate fi redus la forma originară a vertebrei, inclusiv craniul putând fi considerat

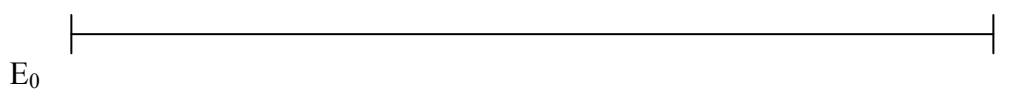
[1] Peter Achinstein, *Concepts of Science*, The Johns Hopkins Press, Baltimore/Maryland, 1968.
[2] Lucian Blaga, *Opere, vol. 10, Trilogia valorilor*, Editura Minerva, Bucureşti, 1987, p. 615.

o alcătuire de vertebre modificate etc.), intuiţia lui Goethe întâlnindu-se peste timp cu unele preocupări de astăzi din perspectivă cognitivă, în special cu teoria prototipului.

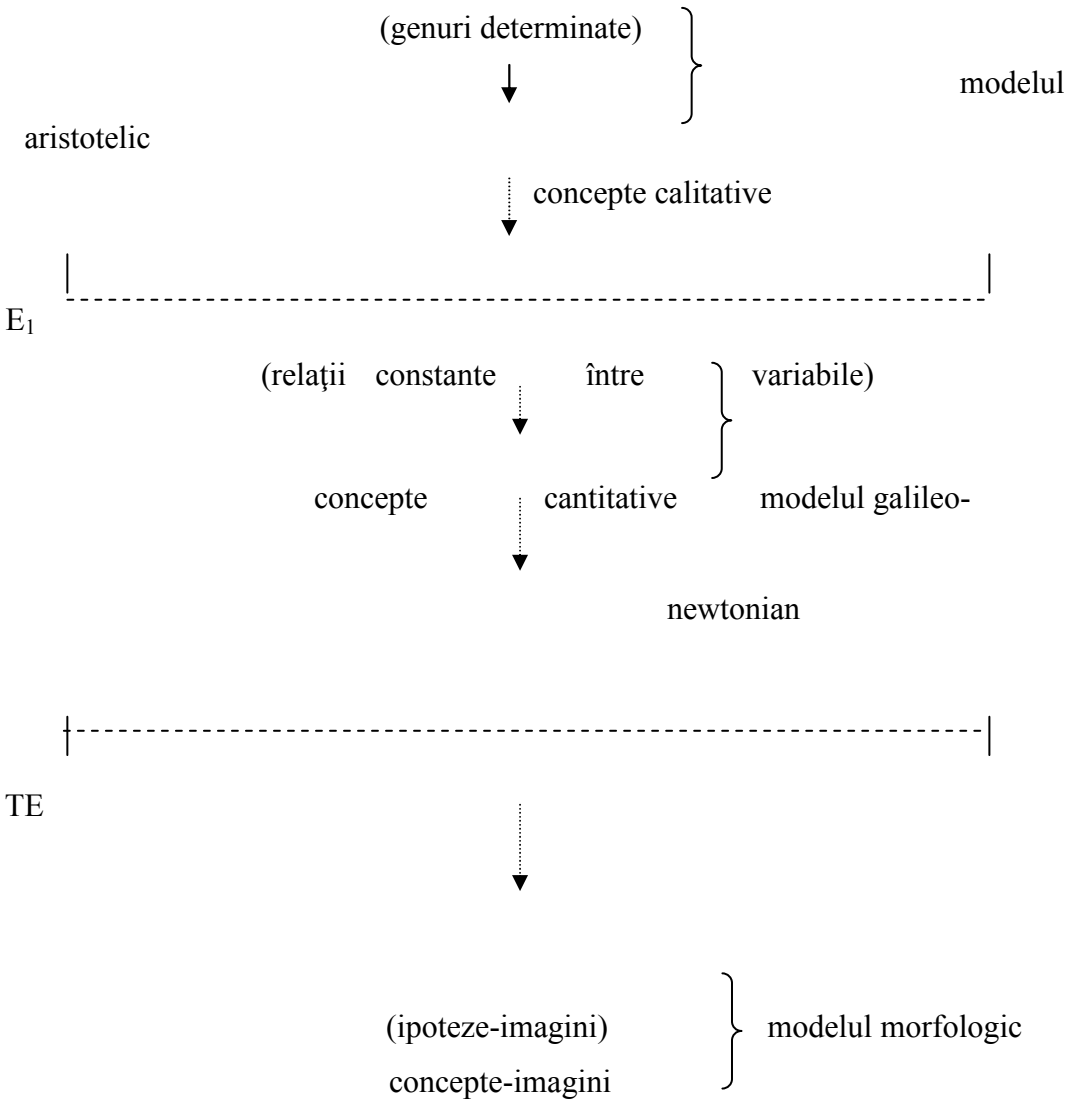
Dar metoda morfologică are valenţe nebănuite şi pentru studiul fenomenelor culturale. Încă din primele pagini ale lucrării sale *Orizont şi stil*, Blaga ne pune în gardă că fenomenul stilului presupune „probleme delicate" pentru metodologie. De exemplu, numai pentru registrul descriptiv s-ar putea apela fie la metoda fenomenologică, fie la metoda morfologică. Având în vedere însă că stilul este un fenomen abisal, va trebui să realizăm că apelul la fenomenologie nu este bine venit, căci stilul nu poate fi circumscris intenţionalităţii conştiente. Mai adecvată este metoda morfologică deoarece „morfologia nu caută esenţe absolute, abstracte şi inalterabile, ca fenomenologia; ea încearcă mai curând, cu impresionante aptitudini de mlădiere, să stabilească forme dominante originare, şi forme secundare, derivate"[1].

Ce importanţă are însă metoda morfologică pentru registrul teoretizării, pentru tipologia noţiunilor? Să reţinem până aici următoarele aspecte: a) modelul morfologic propus de Goethe funcţionează, în opinia lui Blaga, cu predilecţie în registrul descripţiei; b) în timp ce morfologia este „legată" de descripţie şi, prin aceasta de empirie, tendinţa ei naturală este de a surprinde „fenomenele originare", primare, adică de a transcende empiria. Fără a fi unica sursă a unui tip aparte de noţiuni, morfologia, în concepţia lui Blaga, se constituie în izvor principal pentru tipul de *concepte-imagini*. Acest tip de concepte nu poate fi redus la cele pe care le-am văzut până aici. Conceptele-imagini, prezente şi în ştiinţa antică, şi în cea modernă, nu sunt nici „tipare" ale empiriei şi nu exprimă nici proporţii matematice în relaţiile dintre variabile. Ele, conceptele-imagini, sunt un rezultat al teoretizării prin ipoteze, prin ipoteze-imagini (unii autori, atunci când analizează ipotezele ştiinţifice, numesc modelul lui Kepler drept ipoteză-imagine, iar pe cel al lui Galilei, ipoteză-explicaţie).

Deşi „sunt alcătuite de obicei după chipul unor imagini ce aparţin empiriei, adică regiunii simţurilor"[2], conceptele-imagini vizează un plan *transempiric*. La acest plan nu se poate ajunge nici direct pe calea simţurilor şi nici prin concepte abstracte extrase direct din empirie. În raport cu primele tipuri de concepte, situaţia poate fi reprezentată în felul următor:



[1] Lucian Blaga, *Opere, vol. 9, Trilogia culturii*, Editura Minerva, Bucureşti, 1985, p. 78.
[2] Lucian Blaga, *Opere, vol. 8, Trilogia cunoaşterii*, Editura Minerva, Bucureşti, 1983, p. 612.



E_0 = existenţa sensibilă
E_1 = existenţa profundă

TE = planul transempiric

Cu precizarea, şi în acest caz, că tipul de concepte-imagini nu înlocuieşte vreunul din tipurile anterioare, ci coexistă cu ele. Natura conceptelor-imagini este calitativă, *clasificatoare*, ceea ce le apropie de primul tip de concepte, cele generice. Metodologic, ele

însă nu se obţin pe cale reflectorie, ci prin *construcţie ipotetică*. Sub acest aspect se apropie puţin de conceptele cantitative, dar construcţia nu este cantitativă-matematică, ci calitativă, ipotetică. Apoi, vizând un plan transempiric, funcţia conceptelor-imagini e mai degrabă una *euristică*. Astfel de concepte-imagini sunt, în viziunea lui Blaga, de exemplu, ipoteza „locului natural" din fizica aristotelică, natura „corpusculară" a luminii pentru teoria lui Newton, „lumina albă" şi „întunecatul" pentru teoria lui Goethe asupra culorilor, „modelul atomic" din fizica contemporană etc.

Specificul conceptelor-imagini iese şi mai bine în evidenţă dacă le urmărim în relaţie cu experimentul. În *Experimentul şi spiritul matematic*, Lucian Blaga atrage atenţia că există două linii de dezvoltare în evoluţia experimentului. Prima este aceea care continuă o „linie antică", o linie în care experimentul reprezintă doar o „anexă a empiriei" şi o „lărgire a empiriei". Această linie de experimentare n-a ajuns la maturitate în ştiinţa antică, ci în perioada modernă, îndeosebi prin aportul lui Goethe. Dar Goethe, cu metodologia sa morfologică şi cu experimentele din domeniul culorilor (redate în *Farbenlehre)*, experimente care nu sunt cuplate cu matematica, nu face decât să „amplifice empiria", iar „legile" la care ajunge au, ca şi cele aristotelice, doar valoarea de „generalizări empirice" (de exemplu, în urma experienţelor sale, Goethe formulează „legea" că un mediu alb transparent văzut pe un fond întunecat conduce la apariţia culorii „albastru"). Această linie de exeperimentare conduce, în ultimă instanţă, la transempirie, la formularea de concepte-imagini cu rol de ipoteze de cercetare, linie ce se constituie, după cum am arătat, într-o primă sursă de concepte-imagini.

Cea de-a doua linie de evoluţie a experimentului (şi sursă, de asemenea, pentru obţinerea de concepte-imagini), este aceea a experimentului de tip galileo-newtonian, caz în care drumul către transempiric nu se realizează printr-o lărgire la limită a empiriei, ci prin substituirea empiriei cu ajutorul construcţiilor teoretico-matematice. Acest drum conduce la concepte cantitative, pe de o parte, şi la concepte-imagini, pe de altă parte, atunci când experimentul permite formularea de ipoteze-imagini.

5. Tipurile ideale

Cu toate că tipurile de concepte văzute până aici sunt utilizate pe larg în ştiinţele naturii şi în domeniile socialului şi culturii, în ştiinţele sociale, îndeosebi în tradiţia comprehensivă, s-au înregistrat mereu nemulţumiri şi încercări de a găsi tipuri de concepte care să fie mai adecvate acestor ştiinţe. Cel care impune un tip special de concepte pentru ştiinţele sociale este Max Weber. Nemulţumit de modul în care s-a încercat mereu

transpunerea conceptelor din ştiinţele naturii în sfera socialului şi culturii, Max Weber, în prelungirea eforturilor celor din tradiţia comprehensivă, va propune, sub denumirea de „tipuri ideale", o formă de concepte care să dea seamă de nevoile metodologice ale studiului fenomenelor istorice şi socio-culturale. „În cadrul disciplinelor din sfera ştiinţelor naturii – scrie Max Weber – punctul de vedere practic-valoric (*der praktische Wertgesichtspunkt*), al utilităţii tehnice nemijlocite, a fost strâns legat, de la început, de speranţa moştenită încă din antichitate şi dezvoltată ulterior că, prin abstractizare generalizată (*generalisierende Abstraktion*) şi analiză a empiricului orientate către identificarea conexiunilor legice, ar fi posibil să se ajungă la o cunoaştere pur «obiectivă» a realităţii în totalitatea ei, ceea ce din punctul nostru de vedere ar însemna o cunoaştere monistă a realităţii sub forma unui sistem de concepte pur raţionale cu valabilitate metafizică şi formă matematică, situat deasupra tuturor valorilor şi eliberat de toate caracteristicile individuale «contingente»"[1].

Iată, în sinteză, principalele obiecţii pe care Max Weber le aduce cunoaşterii naturale bazate pe concepte precum cele calitative ori cantitative. Prima obiecţie vizează conceptele aristotelice calitative, cele formate prin abstractizare şi generalizare, concepte care pierd din vedere individualul, caracteristicile acestuia. Cum să ajungi la semnificaţia unui fenomen cultural prin definiţii de tip aristotelic dup gen proxim şi diferenţă specifică? „Elaborarea unei «definiţii» a sintezelor proprii gândirii istorice conform schemei *genus proximum et differentia specifica* este, firește, o absurditate. Cine vrea să se convingă nu are decât să încerce! Stabilirea semnificaţiei cuvântului prin aplicarea schemei de mai sus o întâlnim doar în domeniul disciplinelor dogmatice care operează cu silogisme"[2]. Modelul aristotelic al formării conceptelor este unul care nu doar „pierde individualul", ci este, simultan, de factură metafizică, dogmatică. În al doilea rând, Weber este nemulţumit şi de modelul modern al ştiinţelor naturii, model centrat pe tipul conceptelor cantitative, deoarece căutarea cu orice preţ a conexiunilor legice, formal-matematice, conexiuni aflate deasupra tuturor caracteristicilor individuale şi deasupra valorilor umane, conduce în mod obligatoriu la o perspectivă anistorică, metafizică.

Că lucrurile stau aşa, încearcă să ne convingă Weber, se poate vedea din ceea ce s-a întâmplat cu acele discipline ştiinţifice care sunt marcate axiologic, cum ar fi medicina clinică şi „tehnologia" (ingineria practică – am putea s-o numim noi). Pentru medicina clinică valoarea de slujit este sănătatea pacientului, iar pentru tehnologie valorea de bază este aceea a

[1] Max Weber, *Teorie şi metodă în ştiinţele culturii* (traducere în limba română de Nicolae Râmbu şi Johann Klush), Editura Polirom, Iaşi, 2001, pp. 42-43.
[2] *Ibidem*, p. 49.

perfecţionării tehnice a unui proces concret de producţie, adică valori instanţiate în „cutare pacient" concret şi individual, ori în „cutare proces tehnic", unul anumit, concret istoric, determinat, nu unul general, vag. Or, ce s-a întâmplat cu aceste discipline? Fiind supuse tratamentului generalizator şi matematizant ele aproape că îşi pierd identitatea. Dacă se încăpăţânează să rămână legate de valorile lor, atunci se transformă de fapt în „arte" pur practice, în meşteşuguri. În momentul în care, de exemplu, biologia modernă încorporează şi momentele individuale, istorice, în legea evoluţiei, „ se părea că se instaurează «amurgul zeilor» în privinţa perspectivelor axiologice din toate ştiinţele"[1].

În consecinţă, ce trebuie făcut? E nevoie, consideră Max Weber, ca specialiştii din domeniul socio-umanului să renunţe la prejudecata naturalistă şi să caute o formă de construcţie a conceptelor (*Begriffsbildung*) care să fie proprie ştiinţelor culturii umane. Economia ca ştiinţă ne poate furniza exemple în acest sens. Ea ne oferă tablouri ideale (*Idealbild*) ale evenimentelor de pe piaţa de bunuri . „Raportul ei cu realităţile empirice date ale vieţii nu constă decât în faptul că , atunci când în realitate constatăm sau presupunem că relaţii de genul celor prezentate în acea construcţie abstractă, de pildă cele dependente de «piaţă», s-au manifestat într-o anumită măsură în realitate, ne vom putea reprezenta în mod pragmatic, în manieră intuitivă şi comprehensibilă, natura particulară a acestor conexiuni printr-un idealtip (*Idealtypus*)"[2]. De exemplu, conceptul de „economie orăşenească" format ca un concept genetic în Evul Mediu, „a fost elaborat nu făcând media tuturor principiilor economice reale observate în oraşele medievale, ci construind un «idealtip» de economie"[3].

Caracteristicile construcţiei de tipuri ideale ar putea fi sintetizate astfel: a) ne oferă tablouri *ideale* ale faptelor; b) sub aspectul conţinutului, construcţia conceptuală are trăsăturile unei *utopii* (deoarece construcţia ideală nu se regăseşte nicăieri în realitatea empirică, factuală, în puritatea sa conceptuală); c) tipul ideal nu este o reprezentare a realităţii, ci o procedură *euristică* indispensabilă pentru cercetarea faptelor şi pentru expunera lor; d) tipul ideal nu este o ipoteză, ci *direcţionează* construcţia ipotezelor; e) tipul ideal se obţine prin *accentuarea* unilaterală a unor puncte de vedere şi prin conexarea unor fenomene izolate, difuze şi discrete; f) semnificaţia tipurilor ideale este aceea *conceptelor-limită*; g) tipurile ideale au un *rol clasificator*. Astfel de concepte sunt, de exemplu, cele de „individualism", „feudalism", „imperialism", „mercantilism" etc. Aplicarea acestor concepte, subliniază Weber, trebuie să se facă prin excelenţă asupra individualităţilor istorice. Cu precizarea că ideea de tipicitate din

[1] *Ibidem*, p. 43.
[2] *Ibidem*, p. 46.
[3] *Ibidem*, p. 47.

tipurile ideale nu trebuie confundată cu genericul abstract, deoarece tipurile ideale se formează *genetic*, nu prin abstracţie generalizatoare şi nici ca medie statistică.

Se poate observa, din cele arătate mai sus, că pentru Weber tipurile ideale nu sunt scopuri în sine, ci prin excelenţă mijloace de cunoaştere a realităţilor istorice şi socio-culturale. Sub aspect logic trebuie distins însă între construirea conceptelor ca tipuri ideale, caz în care anumite fapte particulare sunt utilizate cu funcţie de reprezentant „tipic" al unei noţiuni abstracte, pe de o parte, iar pe de altă parte, operaţiile de includere a respectivelor fapte particulare ca verigi, ca „fundament existenţial" într-un ansamblu care este concret, real[1]. Deşi, dacă avem în vedere cercetarea aplicată din *Etica protestantă şi spiritul capitalismului*, interesează tocmai interacţiunea dintre factorii materiali şi cei ideali[2].

Ce funcţii mai importante îndeplinesc tipurile ideale în calitatea lor de concepte? Prin statutul lor euristic, aceste concepte îndeplinesc cel puţin următoarele două funcţii: a) reprezintă un instrument conceptual pentru compararea şi măsurarea realităţii; b) funcţia de valoare explicativă prin punerea în evidenţă a regularităţilor sau tendinţelor de schimbare[3]. În acelaşi timp, folosirea tipurilor ideale comportă un anumit eclectism şi destule incertitudini. De pildă, Weber nu ne spune după ce criterii sunt selectate caracteristicile cele mai importante în procesul de construcţie a unui tip ideal; apoi nu ştim dacă aceste tipuri ideale au caracter exhaustiv sau nu; cât de variabil poate fi gradul de generalitate al unui tip ideal; confruntarea cu situaţiile istorice poate confirma sau invalida un tip ideal[4]. Nici denumirea ca atare de tipuri ideale nu pare să fie aleasă în mod fericit, deoarece conţine ambiguităţi, riscând „să confundăm ideea în sensul intelectual sau logic al termenului cu ideea în sensul idealului sau al normei"[5].

6. Conceptele hermeneutice

După opinia unor filosofi – aşa cum este şi cazul lui Jean Ladrière[6] – există trei tipuri de ştiinţe cu concepte specifice. În primul rând, ştiinţele formale, aşa cum sunt matematicile şi logica, ale căror concepte îndeplinesc prin excelenţă un rol explicativ. În al doilea rând, ştiinţele empirico-formale, după modelul fizicii. Aici lucrurile sunt mai complicate, fiind vorba, în fapt, de două limbaje sau sub-limbaje, unul teoretic şi celălalt empiric. Specific

[1] *Ibidem*, p. 88.
[2] Richard Münch, *Theorie des Handelns*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1982, p. 569.
[3] Cécile Vigour, *op. cit.*, p. 78.
[4] *Ibidem*, p. 80.
[5] Serge Moscovici, Fabrice Buschini (coord.), *Metodologia ştiinţelor socioumane* (traducere în limba română de Vasile Savin), Editura Polirom, Iaşi, 2007, p. 362.
[6] Jean Ladrière, *L'articulation du sens. Discours scientifique et la parole de la foi*, Paris, Éditions du Cerf, 1970.

pentru acest tip de ştiinţe este cercul metodologic: construcţia teoretică presupune o pre-comprehensiune a obiectului, adică a unui „dat", dar, pe de altă parte, la obiect nu putem ajunge decât prin intermediul unei interpretări. Avem, apoi, în al treilea rând, ştiinţele hermeneutice, unde domină cercul hermeneutic: acest cerc diferă de cel metodologic, întrucât aici cunoaşterea pe care o dobândeşte subiectul despre obiect modifică obiectul, iar la rândul său, subiectul interpretant se modifică el însuşi. În ştiinţele şi în cadrul conceptelor hermeneutice întâlnim astfel un dinamism intenţional, adică un limbaj privilegiat în ceea ce priveşte auto-elucidarea subiectului interpretant.

Deşi un fin cunoscător al logicii şi al specificului conceptelor din primele două domenii ale cunoaşterii, Constantin Noica s-a arătat în mod constant preocupat de domeniul hermeneuticii, de conceptele adecvate acesteia, precum şi de instituirea unei logici pe măsură, o logică a lui Hermes. O logică pe care îndrăzneşte s-o propună, cu sfiala cunoscătorului şi înţeleptului, abia la sfârşitul vieţii. Interesul era însă vechi şi poate fi detectat în nemulţumirea arătată limitelor logicii aristotelice, dar şi ale celei noi, simbolice, încă din *Schiţă pentru istoria lui cum e cu putinţă ceva nou*[1]. În această lucrare Noica preia în bună măsură critica făcută de Ernst Cassirer logicii tradiţionale şi, respectiv, teoriei aristotelice a conceptului. Gânditorul german atrăsese atenţia că trebuie să ne îndoim de pretenţia doctrinei tradiţionale de a se aplica fără excepţie, căci logica lui Aristotel este cosubstanţială metafizicii acestuia, caz în care a accepta logica şi a respinge metafizica trebuie să dea de gândit. Conceptele obţinute doar prin abstractizare devin forme din ce în ce mai goale, iar semnificaţia individualului se pierde[2]. Pentru o logică ce se află în strânsă dependenţă de o concepţie construită, formată despre fiinţă, aşa cum e logica aristotelică, interesul se centrează pe conceptele generice, pe ceea ce înseamnă specii şi genuri, aşa după cum am văzut. În manieră aristotelică, producerea de concepte empirice nu urmăreşte decât să reproducă trăsăturile înscrise efectiv în realitatea lucrurilor, observă Cassirer. Acest demers e posibil în cadrele metafizicii lui Aristotel din moment ce determinările de gen şi specie preexistă cunoaşterii, fiind determinări în sine. În consecinţă, conceptele obţinute în acest cadru nu pot fi decât concepte fixe, imuabile.

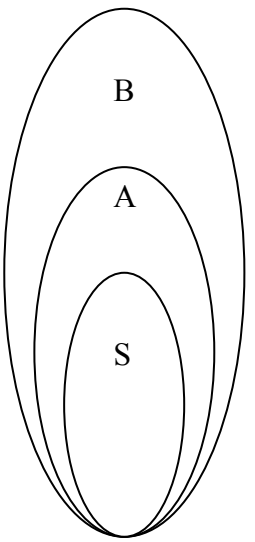
Iar tânărul Noica nu întârzie să conchidă: „lipsită fiind de întregirea ei metafizică, adoptarea necritică a logicii aristotelice se dovedeşte, aşadar, nefericită"[3]. Apoi se ridică întrebarea provocatoare dacă doar caracteristicile comune şi abstracte pot fi considerate drept esenţiale. „Eroarea începea şi începe – continuă Noica – în clipa când procesul de abstracţiune

[1] Constantin Noica, *Schiţă pentru istoria lui cum e cu putinţă ceva nou*, Iaşi, Editura Moldova (ediţia o reproduce pe cea din 1940, Bucureşti, Bucovina, I. E. Torouţiu).
[2] Ernst Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, îndeosebi cap. I.
[3] Constantin Noica, *op. cit.*, p. 109.

logică e ridicat la rangul de *cunoaştere* conceptuală; prin urmare, când se face mai mult decât o logică abstractivă: o epistemologie abstractivă". Până la urmă se poate spune că aristotelismul este o filosofie de „principii", dar înăuntrul unei lumi a principiilor nu poţi găsi lumea cunoaşterii, respectiv activitatea spiritului şi dinamismul conştiinţei cunoscătoare, apreciază Noica. Într-o atare lume spiritul nu poate fi activ, deci constructiv şi spontan, căci e vorba de o lume statică.

Iată de ce arătam mai sus că modalitatea constructiv-genetică de obţinere a conceptelor rămâne străină aristotelismului. Silogistica lui Aristotel se bazează pe modalitatea abstractivă ce permite tranzitivitatea prin încapsularea sferelor de sfere. Într-o schemă de inferenţă de tipul S este A; A este B; deci S este B, concluzia devine necesară, deoarece notele lui B sunt translatate, sunt distribuite pe latura cuprinderii sferelor de sfere în mod obligatoriu de la B la A şi de la A la S, aşa cum se poate observa în figura următoare:

S este A
A este B
S este B



Cu totul alta este situaţia în cazul lui Platon. În lucrările sale târzii, *Fedru* şi *Fileb*, el va folosi termenul de dialectică pentru metoda *diviziunii şi reunirii*[1]. Dacă procesul reunirii rămâne destul de obscur, acela al diviziunii este tratat clar ca o metodă de a căuta definiţii prin dihotomia noţiunilor, pornind de la cele mai generale. În *Fileb*, de exemplu, se pune întrebarea cum poate fi analizată plăcerea din perspectiva filosofiei, aspect asupra căruia am mai insistat în paginile acestei cărţi. Noţiunea de „plăcere" trebuie supusă analizei

[1] W. Kneale, M. Kneale, *Dezvoltarea logicii*, vol. I, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1974, p. 18.

intelectului, ceea ce înseamnă că urmează să fie divizată în genurile şi speciile sale. Cu alte cuvinte, multiplicitatea trebuie redusă la un număr determinat, întrucât numai după această operaţie de reducere se poate ajunge la unitate. O astfel de procedură este numită dialectică. Apoi, în *Fedru*, această poziţie este exprimată şi mai ferm. A proceda prin reuniri şi prin diviziuni înseamnă a vedea lucrurile în unitatea şi în pluralitatea lor naturală. În analizele lui Platon subzistă, aşadar, o altă schemă de inferenţă decât cea pe care am văzut-o la Aristotel. Dacă schema Stagiritului este una abstractivă, cea a lui Platon este constructivă, bazată pe operaţia de diviziune, care permite introducerea noului, cum se poate observa din figura de mai jos:

A

B Non-B

(S)

S este A
A se divide în B şi non-B
S este B sau non-B

În timp ce în schema de inferenţă din silogistica aristotelică translatarea pe latura cuprinderii sferelor de sfere conduce la necesitatea concluziei, în schema lui Platon se face loc şi probabilităţii, apariţiei noului: S este A; A se divide în B şi non-B; deci S este B sau non-B. Chiar dacă această concluzie nu mai are forţa celei aristotelice, explicaţia nu este neapărat una parţială[1]. Schema lui Platon se dovedeşte fertilă, constructivă, deoarece situarea lui S în B sau în non-B presupune luarea în calcul şi a unor note specifice, nedistributive, a unor note care nu se translatează obligatoriu, precum şi a unei dimensiuni constructive, de definire şi introducere a noului[2]. Cu aceste precizări considerăm că înţelegem mai bine diferenţierea pe

[1] Teodor Dima, *Explicaţie şi înţelegere*, vol. I, Bucureşti, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, 1980, p. 109

[2] Vezi şi Ioan Biriş, *Totalitate, sistem, holon*, (ediţia a doua), Timişoara, Editura Universităţii de Vest, 2007 Insuficienţa schemei aristotelice de inferenţă clasială abstractă este dovedită de numeroase contexte ştiinţifice. Pentru mecanica cuantică, de exemplu, Birkhoff şi von Neumann au arătat că se poate întâmpla, contrar logicii aristotelice, ca $\alpha \wedge (\beta \vee \gamma) \neq (\alpha \wedge \beta) \vee (\alpha \wedge \gamma)$, adică să fie valabilă proprietatea nondistributivităţii sistemelor cuantice. Ceea ce înseamnă că logica aristotelică, asemenea geometriei euclidiene, să se dovedească a fi un caz particular al unei logici mai generale (aşa cum geometria euclidiană a devenit un caz particular în raport cu cele neeuclidiene). Situaţii similare întâlnim şi în ştiinţele sociale. De pildă, atunci când Robert Nozsik vorbeşte despre dreptatea distributivă, în spatele acesteia se găseşte o schemă aristotelică a inferenţei integrării sociale

care tânărul Noica o făcea între metodologia logică a lui Platon şi aceea a silogisticii aristotelice. „Întrucât teza lui Platon e genetică – scrie Noica –, spre deosebire de cea abstractivă a lui Aristotel, e firesc ca acesta să nu-l înţeleagă pe cel dintâi”[1]. E drept, logica tradiţională, aristotelică era deja considerată depăşită în momentul în care Kant distinge între conceptul comun şi *Idee*. Dacă pentru conceptul comun corespunde funcţia propoziţională (ce va fi dezvoltată pe urmă în logica matematică), *Ideii* îi este proprie funcţia antinomică (dezvoltată în logica lui Hegel)[2].

Pentru Kant, conceptele nu se mai definesc în manieră aristotelică, după gen şi specie, ci, în calitate de predicate ale unor judecăţi posibile, ele se „raportează la o reprezentare oarecare despre un obiect *încă* nedeterminat”[3]. Acest raport la obiecte încă nedeterminate exprimă o funcţie, întrucât în timp ce intuiţiile sensibile se bazează pe afecţiuni, conceptele se întemeiază pe funcţii, Kant prevestindu-l astfel pe Frege. Pentru Kant, funcţia desemnează „unitatea acţiunii de a ordona reprezentări diverse sub una comună”[4], această ordonare putând conduce ascendent până la *idei*. Iar *ideile* sunt mai degrabă de natură platoniciană, adică un fel de prototipuri la care lucrurile trebuie să se conformeze. *Ideea* este aceea din care porneşte diviziunea ori construcţia; ea se divizează, se autodiferenţiază în părţile ei contradictorii (teza şi antiteza la Kant), care devin apoi determinaţii ale întregii realităţi (la Hegel).

Convins fiind că logica aristotelică e departe de a putea cuprinde întreaga realitate, şi în mod deosebit lumea umanului, lumea spiritului, Constantin Noica nu oboseşte să reliefeze limitele pe care le are o astfel de logică. În acest sens, în *Scrisori despre logica lui Hermes*[5], filosoful român reanalizează toate metodele logicii tradiţionale, metode pe care încearcă să le corecteze din perspectiva unei logici hermeneutice. „În căutarea logicii formale am întâlnit *metodele* logicii: inducţia, deducţia, invenţia, integraţia, formalismul şi acum, cu procedeul sau tehnica sistemului, *aplicaţia*. Cele şase formaţii logice precare, ivite prin cuplarea a câte doi termeni în locul instructurării tuturor trei, fac necesare aceste şase metode logice. Nici gândirea, nici realul nu ar trebui să procedeze «metodic», dacă ar fi în bună ordine; ele ar proceda numai logic. Dar cum să procedezi logic dacă unul din termeni este în carenţă?”[6]

---

prin conformitate. Dar există şi o schemă de inferenţă a integrării sociale prin cooperare, caz în care e vorba de o operaţie constructivă, după model platonician, unde poate interveni inovaţia.

[1] Constantin Noica, *op. cit.*, p. 47

[2] Alexandru Surdu, „*Noţiunea clasică şi conceptul hegelian*”, în *Probleme de logică*, vol. VII, Bucureşti, Editura Academiei, 1977, p. 31

[3] Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1969, p. 103

[4] *Ibidem*, pp. 102-103

[5] Constantin Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes*, Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1986.

[6] *Ibidem*, p. 131.

Limitele inducţiei. Cum se poate ajunge de la individual la ceea ce este general? Tradiţional, avem o formaţie logică precară, *determinanta*, formaţie în care individualul fie capătă, fie îşi dă determinaţii în căutarea generalului, care nu este însă obţinut. Formaţiile logice sunt precare, în terminologia lui Noica, atunci când nu sunt saturate, respectiv unul dintre cei trei termeni ai triunghiului logic – individualul (I), determinaţia (D) şi generalul (G) – nu este „în ordine". În cazul inducţiei, termenul care nu se află „în ordine" este generalul. Că procesul inducţiei este discutabil, se ştie foarte bine de la David Hume încoace. Paradoxurile contemporane cu privire la inducţie – dacă e să amintim doar pe cel „al corbilor" (Hempel) ori pe acela al „verdbastrelor" (Goodman) – pun în evidenţă greutăţi insurmontabile în justificarea logică a acestui proces. Probabil din acest motiv Noica nici nu se arată preocupat de aceste exemple, mulţumindu-se să-l amintească pe John Stuart Mill ca empirist şi nominalist prins în capcanele „generalizării din experienţă".

O eventuală soluţie îi apare lui Noica propunerea lui Anton Dumitriu de a nu căuta inducţia în trecerea de la un număr delimitat de cazuri la un număr foarte mare sau chiar la o infinitate de cazuri, ci în puterea intelectului de a reconstitui, prin integrare, un întreg numai cu ajutorul părţii[1]. O asemenea propunere este atrăgătoare pentru Noica în ideea că partea poate fi purtătoare de întreg. Nu putem însă rămâne nici la acest înţeles, căci nu trecerea inductivă trebuie să ne intereseze într-o logică filosofică, ci legea de corespondenţă dintre infinitatea determinaţiilor individualului şi infinitatea determinaţiilor generalului. Subsumarea, de exemplu, a unui mamifer individual la specia sa (= generalul) este valabilă ca trecere inductivă pentru o logică a realităţilor „inerte", fixate astfel de cercetarea ştiinţifică, dar într-o logică filosofică ar trebui să intereseze, crede Noica, formele ce se creează printr-un general nou, adică un general care se face în acelaşi timp cu individualul şi sub acţiunea acestuia. Dacă logica ar rămâne doar la realităţile „inerte", unde individualul şi generalul sunt un „dat", atunci ea, logica, nu poate fi decât „moartă pentru cultură". Pentru a-şi susţine ideea, Noica aduce două exemple în discuţie: unul preluat de la Aristotel (unde Stagiritul pare să uite de silogistica sa), despre o oaste pusă pe fugă de duşmanii săi, oaste din care, la un moment dat, un oştean se opreşte şi luptă din nou, iar alţii îi iau exemplul şi astfel se coagulează iar oastea ca întreg, ca un general nou ce se face pornind de la individualul oşteanului şi sub acţiunea lui; un al doilea exemplu este adus din spiritualitatea creştină a momentului când duhul coboară printre apostoli, şi aceştia pot vorbi dintr-o dată în toate limbile, ceea ce înseamnă că fiecare limbă, în individualul său, poate obţine generalul, adică logos-ul în deplinătatea sa.

[1] *Ibidem*, p. 98.

Ce se întâmplă în astfel de situaţii precum în exemplele de mai sus? O trecere inductivă de la individual la general? Nu, subliniază Noica, e vorba de un cu totul alt proces, anume de o conversiune a determinaţiilor individualului în determinaţiile generalului, conversiune pe care gânditorul român o numeşte *anastrofie* (adică o conversiune urcătoare spre ordine). Anastrofia nu se doreşte un alt nume alături de inducţie, ci exprimarea procesului adânc prin care generalul, exterior individualului, ajunge să se convertească din mediu extern în mediu intern. „S-ar putea spune că prin anastrofie o infinitate de determinaţii o captează pe cealaltă. Fiecare apostol devine logos-ul («ştie toate limbile»), aşa cum soldatul ce s-a oprit face să coaguleze restul oastei, devenind el principiu al întregului, sau aşa cum orice parte cu adevărat logică, nu statistică, preia întregul. În loc de inducţie, în loc de simplă conversiune a determinaţiilor, mecanismul formal pe care-l invocăm este trecerea mediului extern, cu infinitatea lui, în mediu intern”[1]. Dacă acest proces poate fi exprimat simbolic este o problemă mai puţin importantă, apreciază Noica.

Limita esenţială a inducţiei logice este aceea că ea, în procesul de trecere către general, ajunge să piardă individualul în mod fatal. Inducţia tradiţională, în diferitele ei forme, pune în cele din urmă în joc un silogism al desfiinţării individualului. Anastrofia tocmai acest lucru încearcă să-l evite prin surprinderea convertirii mediului extern al generalului în mediu intern al individualului, această convertire fiind logic necesară. Astfel, dacă în logica lui Ares individualul este pur şi simplu subsumat generalului, adică se trece de la individual la un general care-l desfiinţează în cele din urmă, în logica lui Hermes individualul se converteşte într-un general care-l înfiinţează, păstrându-l ca individual.

Limitele deducţiei. Dacă orice ştiinţă începe în mod inductiv pentru a deveni pe urmă deductivă, aşa cum s-au grăbit unii să aprecieze, atunci totul ar fi un dezastru, comentează Constantin Noica. Căci acolo unde întregul efort al cunoaşterii este preocupat de „transformarea coordonărilor în subordonări” nu putem găsi decât logica lui Ares, o logică a deductivităţii şi axiomaticului ce poate conduce atât lumea naturală, cât şi cea a socialului la desfiinţare. Cu metoda deducţiei ne aflăm într-o a doua formă logică precară, subliniază Noica, numită *generalizantă*, formă prin care se tinde către o trecere de la general la individual. Dar limita definitorie a deducţiei constă tocmai în faptul că această trecere este redusă la o subsumare a individualului la general, ca într-o statistică. În analiza sa, Constantin Noica apreciază ideea lui Petre Botezatu de a considera deducţia nu doar o trecere de la general la particular, ci orice trecere riguroasă de la ceva ce poate fi acceptat ca un antecedent

[1] *Ibidem*, p. 103.

la un altceva care este secvent, ori de la condiţie la consecinţă, dar şi de la întreg la parte sau de la cauză la efect etc.

Dar chiar lărgit în acest fel, înţelesul deducţiei nu poate mulţumi un demers hermeneutic. Pentru că deducţia clasică nu dă seamă de procesul prin care are loc trecerea mediului extern al generalului în cel intern al individualului, de procesul prin care determinaţiile generalului le transfigurează pe cele ale individualului. Cheia hermeneutică pentru descifrarea acestui proces nu poate fi atunci deducţia logicii tradiţionale, ci metoda *distribuirii indivize a mediului extern în medii interne diferite*[1]. E vorba despre acele situaţii în care un lucru reuşeşte să se distribuie fără să se împartă, adică fără a sărăci în conţinut. În alte cuvinte, înseamnă că un general-unu reuşeşte să întemeieze un individual-multiplu.

Logica invenţiei. Pe lângă inducţie şi deducţie, logica invenţiei trebuie considerată un capitol de metodologie, cel puţin de la Raimundus Lullus încoace, cu a sa artă combinatorică prin care se pot obţine determinaţii noi. După opinia lui Noica, şi această metodologie exprimă o formaţie logică ce poate fi numită *realizantă*, metodologie prin care are loc „implântarea directă a generalului în individual”[2]. Cum poate avea loc un atare proces? El are loc acolo şi atunci când un general care este deja realizat (nu doar potenţial) reuşeşte să dea mai departe determinaţii adecvate, inventându-le. O asemenea logică a invenţiei se deschide printr-un „fie”, printr-o decizie realizantă. Ne aflăm în situaţii precum în Geneza Biblică, cu acel „Să se facă lumină”, ori în situaţiile matematice „fie acest triunghi”, în îndemnul lui Augustin „iubeşte şi fă ce vrei” etc.

Să observăm însă că deşi prin logica invenţiei putem înţelege apariţia noului prin decizie, invenţia are loc înăuntrul unui orizont regăsit, ca în cazul unei cunoaşteri de tip „anamnesis”, ca recunoaştere. Or, adevăratul raport hermeneutic vizează nu ceva care este deja „dat”, „făcut”, ci un general sau un individual care se „face”.

Arta integrării. Cu toate că în metodologia de şcoală aproape nici nu se vorbeşte de o logică a integrării, Constantin Noica este convins că şi aceasta reprezintă o formă logică, pe care o numeşte *integrantă* şi care înseamnă un proces de ridicare directă la general, fără ajutorul mijlocitor al determinaţiilor. Într-un sens mai larg, această metodologie e valabilă în întreg câmpul cunoaşterii, dar pare mai potrivită ştiinţelor omului, ştiinţelor spiritului. Prin rugăciune, de exemplu, omul individual se ridică în mod direct la general, cu un „facă-se voia Ta”, acest „facă-se” fiind aici inversul lui „fie”, aşa cum integranta este inversul realizantei din logica invenţiei. Forma logică a integrantei ne spune că un fenomen individual capătă sens

[1] *Ibidem*, p. 108.
[2] *Ibidem*, p. 110.

numai prin integrarea sa într-o ordine, într-un ansamblu organizat. Dar acest proces nu constă în a „scoate" forma, ordinea din real, ci în a duce respectivul real individual la acea formă prin posibil. Deci e vorba de o procedură a trecerii realului în posibil.

Ce i se poate reproşa acestei metodologii? Poate nimic altceva decât faptul că prin integrantă se tinde ca individualul să fie cufundat în posibilul generalului, cufundare care estompează individualul, putând duce, la limită, chiar la dispariţia lui.

Arta simbolizării. Cultura modernă a încurajat enorm demersul formalist prin arta simbolizării. Spre deosebire de metodele amintite până aici, această artă „se instalează în generalul cel mai pur"[1]. Trebuie distins între generalul real, cu modalităţile sale reale, pentru care este potrivită metodologia definiţiei, şi generalul formal, apt pentru demersuri constructive. Forma logică adecvată generalului formal este atunci nu definiţia descriptivă, ci *delimitanta*. Delimitanta nu se poate aplica individualului, pentru că nu limitezi şi delimitezi ceea ce este deja limitat, ci delimitările se fac în masa amorfă a generalului. Apoi, spre deosebire de definiţie, care fixează, delimitaţia rămâne fluidă. Formalismul care se aplică prin arta simbolizării instituie forme în generalul amorf, în generalul total nedeterminat, asemenea Fiinţei de la începutul Logicii hegeliene.

Aşadar, formalismul oferă medii externe libere, adică un general care nu se leagă de nimic, întrucât acest general nu exprimă un mediu extern care să se distribuie într-unul intern, precum în cazul deducţiei, şi nici un mediu extern care să fie apoi preluat de un altul intern, ca în demersul inductiv. În metodologia delimitantei lipseşte atunci tocmai individualul, ceea ce face ca şi această formă logică să fie una precară.

Aplicaţia sau tehnica sistemului. Dacă formalismele arată tăria posibilului, a generalului pur, metoda sistemelor închise, apreciază Noica, scoate în evidenţă tăria realului individual în faţa generalului. Forma logică pe care o găsim aici este *particularizanta*, formă uşor de observat în lumea creaţiilor tehnice, care o ilustrează din plin. În creaţia tehnică tot mediul extern (materiale, energie, procese) este concentrat şi „împachetat" intr-un mecanism, într-un anumit produs. Cibernetica poate ilustra cel mai bine forma particularizantei, această disciplină evidenţiind prin excelenţă individualul cu mediul său intern. Particularizanta – în forma ei cibernetică – pune în evidenţă ceea ce poate fi un mediu intern liber, alături de cele reale, din sistemele organice şi din sistemele nervoase.

Ceea ce face ca şi această metodă să fie deficitară este neglijarea generalului şi afirmarea în exces a individualului, căci sistemul cibernetic închis îşi creează doar din interiorul său atât

[1] *Ibidem*, p. 125.

resursele homeostatice, cât şi cele necesare dezvoltării proprii. În plan uman, situaţia este comparabilă cu aceea a individului care, sub aspect moral, de exemplu, refuză orice sensuri sau comandamente generale, instituindu-şi propriile principii şi norme de comportare.

Ce concluzie trage Noica după surprinderea, rând pe rând, a limitelor şi precarităţii metodelor logice tradiţionale din perspectiva cerinţelor unei logici hermeneutice? Să-i dăm cuvântul chiar lui: „cu aceste şase capitole de «metodologie» încheiem regândirea logicii, precumpănitor clasice, din perspectiva logicii lui Hermes. Partea a II-a va încerca să conceapă, din aceeaşi perspectivă, logica însăşi, aşadar o disciplină care nu există încă, după unii”[1].

În lucrarea sa *Scrisori despre logica lui Hermes*, Noica procedează – sub aspectul construcţiei – într-o manieră clasică. Dacă în prima parte a lucrării demersul este prin excelenţă critic faţă de obiectul de studiu, în acest caz logica tradiţională şi cea nouă, simbolică, partea a doua este esenţial constructivă, exprimând efortul propriu, original, de a concepe o logică a lui Hermes care să nu mai sufere de carenţele logicii lui Ares. Proiectul este grandios, căci, dincolo de modestia autorului, el ne lasă să înţelegem că noua logică pe care o are în vedere nu este o disciplină logică printre altele sau pe lângă celelalte, existente deja, ci e vorba de Logica însăşi, de logica ce nu există încă. Să recunoaştem, încercarea este temerară!

După cum am văzut, logica aristotelică şi conceptele obţinute în cadrul acesteia suferă pe latură metodologică de două carenţe majore: conceptele sunt statice, le lipseşte mişcarea, fluiditatea; şi cel puţin unul dintre cei trei termeni necesari (I, D, G) este în carenţă, este ocultat sau chiar desfiinţat în toate formele logice încercate de logica mai veche sau mai nouă. Aşadar, noua logică, a lui Hermes, trebuie să depăşească aceste carenţe, iar pentru a se constitui e nevoie de alte modele decât cele încercate, respectiv lumea biologică a genurilor şi speciilor, pentru concepţia aristotelică, ori teoria mulţimilor, pentru logica simbolică modernă.

Prima carenţă semnalată, aceea a staticului conceptual din logica aristotelică, poate fi înlăturată dacă vom concepe toate situaţiile logice (repetiţii, simetrii, proporţionalităţi, coordonări ori contradicţii) din perspectiva câmpului logic, câmp în care constituenţii se află perpetuu în mişcare, în transformare, acţionând unii asupra altora. Într-un câmp logic nu doar partea se află în întreg, aşa cum prezintă lucrurile întreaga logică de până aici, fie aristotelică, fie simbolică, ci şi întregul este în parte – aşa cum am văzut în exemplele date de Noica – , partea purtând cu ea toată încărcătura întregului. Această situaţie apare cel mai limpede în

[1] *Ibidem*, p. 137.

lumea omului, iar logica, apreciază Noica, ar trebui să fie prin excelenţă disciplină a umanului. Dar situaţii de câmp pot fi întâlnite la fel de bine şi în alte domenii, de la matematică (cel puţin în rezolvările matematice, unde întregul problemei este de fiecare dată prezent în parte) până la lumea viului (exemplul informaţiei genetice). E drept, în domeniul structurilor şi al sistemelor nu putem vorbi atât de situaţii logice, precizează Noica, ci mai degrabă de situaţii mecanice, situaţii organice ori sistemice. În câmpul logic, specific logicii lui Hermes, partea nu numai că poartă încărcătura întregului, dar se şi ridică la puterea întregului şi îl interpretează, aşa cum se întâmplă în lumea spiritului şi în toate situaţiile logice astfel înţelese.

Cea de-a doua carenţă, a desfiinţării sau dizolvării câte unui termen din triunghiul logic, poate fi şi ea înlăturată în cadrele logicii lui Hermes prin renunţarea la operaţiile logice clasice şi stabilirea altor operaţii adecvate situaţiilor de câmp logic. Operaţii precum incluziunea (speciilor în genuri, ori incluziunea claselor), apartenenţa, implicaţia, conjuncţia şi disjuncţia, reuniunea şi intersecţia mulţimilor etc. nu sunt apte să exprime un întreg care se face, se constituie, şi nici să dea seamă de procesualitatea trecerii întregului în parte prin distribuţia indiviză. Dacă logica de până acum trata mulţimile drept colecţii de elemente, în perspectiva logicii lui Hermes mulţimea secundă (cum o numeşte Noica) nu mai reprezintă o colecţie de elemente, ci *distribuirea* unui întreg în elemente. Înăuntrul acestei mulţimi sunt valabile atunci alte operaţii, şi anume: a) operaţia de potenţare a elementului, adică de ridicare a părţii la puterea întregului; b) operaţia de compenetraţie a elementelor sub acelaşi întreg.

Să fim atenţi la aceste operaţii! După cum se poate vedea, şi una, şi cealaltă ne vorbesc de „element", prima operaţie se referă la potenţarea acestuia şi, corelativ, la depotenţarea întregului, iar cea de-a doua la compenetraţia elementelor în întreg. În acest fel, Noica ne atrage atenţia că se face dreptate *individualului*, că ştiinţa lui Hermes nu se reduce la o simplă hermeneutică, ci va deveni o *logică*, o ştiinţă a individualului formal[1], a unui individual pe care atât logica aristotelică (preocupată prin excelenţă de generalul din specii şi genuri), cât şi cea simbolică (bazată pe teoria mulţimilor, cadru în care individualul devine simplă variabilă statistică) îl pierd mereu sau pur şi simplu îl desfiinţează. Cu precizarea că acest element individual este peste tot în noua logică un *holomer*, întrucât în fiecare dintre ipostazele sale exprimă un unu-multiplu. Este vorba, aşadar, de un individual-general, de o parte-tot. În logica veche, aristotelică, doar termenul mediu dintr-un silogism aminteşte de holomer, căci el

[1] *Ibidem,* p. 54.

nu îndeplineşte doar funcţia de intermediere între individual şi general, între premisa minoră şi cea majoră, ci şi pe aceea de „învăluire a lor, ca un mediu în care ei îşi caută adeverirea”.

În consecinţă, acest termen ca „mediu”, „care indică şi mijlocire şi bună învăluire, ar putea spune ceva reflexiunii logice”[1]. Şi ne poate spune foarte limpede că silogismul se face tocmai din acest termen mediu, că silogismul nu este o compunere de judecăţi, ci o *descompunere*, o disociere a termenului mediu, o discloziune a acestui holomer-mediu în individual şi în general, dar o disociere care-i ţine mereu legaţi, chiar şi atunci când cei doi termeni (individualul şi generalul) intră în expansiune. Din mediul „om” se desprinde, în silogismul clasic despre Socrate, atât condiţia generală de muritor, cât şi cea individuală a lui Socrate, atenian ori grec. Iată de ce, pentru Noica, prima operaţie logică nu poate fi decât *disocierea*, disjungerea sau diviziunea dintr-un raport, căci raportul e ca un miracol prin care ceva ia naştere în urma disocierii interne, nu prin compunere din exterior. Începutul logic este dat atunci de disjungerea din interior, ceea ce ne aminteşte de importanţa diviziunii din metodologia lui Platon.

Apoi, într-un asemenea raport nu se întâlnesc entităţi gata făcute, deoarece înăuntrul raportului totul se află în mişcare prin compenetrarea elementelor. În acest caz, individualul nu se întâlneşte cu un general „dat”, ci cu unul care se face. Dacă aşa stau lucrurile, atunci ce se poate spune despre identitatea elementelor? Noica atrage atenţia că trebuie să ţinem seamă de cele două tipuri de identitate de care vorbea Aristotel, respectiv de identitatea numerică, identitate în sens tare, în cadrul căreia lucruri aparent diferite sunt de fapt aceleaşi, adică nu se numără diferit pentru că au aceeaşi fiinţă, şi identitatea mai slabă, identitatea de gen, bazată pe asemănare, o identitate care aduce uniformitate şi monotonie. Dintre cele două tipuri de identitate, mai adecvată pentru spaţiul hermeneuticii ar fi doar identitatea numerică, în niciun caz cea de gen.

În raportul holomeric, întregul este lege şi temei pentru parte, într-un fel întregul este egal cu partea, dar partea nu este egală cu întregul, de aceea, în relaţia întreg-parte, Constantin Noica introduce aşa-numita *egalitate unilaterală* (o egalitate ce s-ar cere nuanţată logic). Invers, pentru relaţia parte-întreg, este propusă *contradicţia unilaterală*, contradicţie care ne poate spune, la limită, că partea contrazice întregul, fără ca întregul să contrazică partea. Căci, de exemplu, subliniază Noica, o limbă, aşa cum a fost latina în trecut, se poate adânci în sine până la uitare de celelalte, intrând astfel în contradicţie cu logos-ul, care-şi va crea alte limbi. La fel se poate întâmpla şi cu o religie anumită (= parte), să spunem a unui popor „ales”, care

[1] *Ibidem*, p. 64.

va contrazice universalul religiei (întregul), fără ca el, întregul, s-o contrazică[1]. Iată de ce elementul holomeric nu se distribuie (mulţimea, ca predicat se poate distribui), ci se diversifică.

Elementele compun prin compenetraţie, deci nu prin conjuncţii, disjuncţii sau implicaţii, ceea ce face ca ele să fie echivalente în ipostaza lor de purtătoare ale aceluiaşi întreg, dar nu neapărat echipotente. Relaţia parte-întreg nu poate fi atunci decât circulară, întregul fiind acela care face cu putinţă părţile, întrucât le este temei şi lege, după cum am văzut, iar părţile, la rândul lor, definesc întregul, îl fac cu putinţă, deoarece, după cum am subliniat mereu, întregul se face, nu este un „dat". Acest mod de compunere al elementului-holomer va desfiinţa astfel şi cunoscuta lege a raportului invers conţinut-sferă din logica tradiţională, pentru că prin operaţia de compenetraţie, cu cât aceasta va fi mai cuprinzătoare, adică îşi va mări sfera, cu atât şi determinarea va fi mai bună, ceea ce înseamnă că va creşte şi conţinutul. Există, firește, tipuri diferite de compenetraţie, cum ar fi cele fizice (câmpul fizic), biologice (caracterele biologice) sau diferitele manifestări istorice şi spirituale. În toate cazurile au loc însă variaţii ale sferei şi conţinutului conceptelor, căci acestea devin fluxionale prin compenetraţie, într-o mişcare pe verticală. Dar – se întreabă Noica – ce calcul fluxional poate reda această facere a conceptului pe trepte succesive? Niciunul, eventual aproximaţia de tip platonician a Ideii sau vreun calcul al probabilităţilor conceptuale[2].

Dacă întreaga matematică se poate construi pornind de la relaţia de apartenenţă (căci incluziunea este o dublă apartenenţă, egalitatea este o dublă incluziune, iar de aici se poate trece la corespondenţă, prin care se ajunge apoi la număr, număr ce se constituie ca bază a întregului edificiu matematic), meditează Noica, atunci tot ce este nematematic s-ar putea construi plecând de la identitatea unilaterală[3]. Holomerii – ca adevărate elemente ale realităţii şi gândirii – sunt mulţimi (mulţimi secunde în care întregul se distribuie indiviz) cu un singur element, iar identitatea unilaterală le permite compenetraţia. În urma acestui proces de compenetraţie (posibil doar sub condiţia identităţii unilaterale), mulţimea se converteşte succesiv, pe verticala treptelor, în unităţi noi, şi astfel se ajunge la concept, la lege şi la sens. Mulţimile secunde, ca mulţimi hermeneutice, au un caracter special: elementele sale sunt mai mult decât simple elemente, sunt în ele însele mulţimi. Aşa se face că „mulţimea secundă este mulţimea mulţimilor cu un singur element, dintr-un domeniu de realitate sau de gândire"[4].

[1] *Ibidem*, p. 146.
[2] *Ibidem*, p. 158.
[3] *Ibidem*, p. 161.
[4] *Ibidem*, p. 159.

Ceea ce contează este natura elementului, fiindcă această natură este purtătoare de întreg, ceea ce s-ar putea exprima simbolic astfel:

$$M = \{ \{a\}, \{b\}, \ldots\ldots\ldots \{n\}\}$$

Aici nu putem spune că un element aparţine mulţimii, ci că elementul este o „imagine" a mulţimii, precum monada lui Leibniz, adică e vorba de o intimitate (datorată compenetraţiei) element-mulţime ce se poate aproxima printr-o egalitate sau, revine Noica, mai degrabă printr-o identitate unilaterală. Această intimitate poate fi imaginată până la o completă autarhie a elementului, până la o totală închidere asupra sa, aidoma monadei leibniziene. Din cauza acestor grade de intimitate implicate aici, rezultă că elementele-holomeri pot fi echivalente, cum s-a amintit deja, dar nu neapărat echipotente, diversificarea elementului prin compenetraţie putând avea un potenţial propriu, deosebit de celelalte. Mulţimea secundă este mulţimea mulţimilor cu un singur element, în ultimă instanţă, pentru că operaţia de compenetrare nu se poate face decât sub acelaşi întreg, ceea ce înseamnă că elementele au afinitate între ele, adică elementul {a} este în fapt *aM*, iar elementul {b} este *bM* şi aşa mai departe, în virtutea aceluiaşi indice al mulţimii. Operaţiile din interiorul mulţimii secunde, după cum s-a arătat, pot fi atunci doar două: potenţarea elementului (= ridicarea lui la puterea întregului) sau depotenţarea mulţimii în distribuirea sa indiviză, adică în transcriere simbolică *aA* (mulţimea *A* s-a depotenţat în elementul *a*); operaţia de compenetrare, respectiv în formă simbolică *aM* (elementul *a* în compenetrare cu mulţimea *M*), *bM* etc.

Până aici am rezumat o serie din ideile dezvoltate de către Constantin Noica în *Scrisori despre logica lui Hermes*, partea a doua, într-un spirit *ad literam*, aşadar fără a interveni cu comentarii, întrebări sau observaţii. Deşi extrem de interesante, ideile lui Noica ridică nu puţine nedumeriri, întrebări şi curiozităţi, cum ar fi: statutul identităţii unilaterale (sau al egalităţii unilaterale), respectiv al contradicţiei unilaterale, rolul asemănării, al analogiei în eşafodarea conceptelor hermeneutice; raportul dintre conţinutul şi sfera noţiunilor în condiţiile în care nu mai este valabilă legea raportului invers conţinut-sferă; tipurile de conţinut ale noţiunilor în condiţii de compenetrare; elucidarea logică a procesului de distribuţie indiviză etc. Vom încerca în continuare să problematizăm şi să adâncim pe cât ne stă în putinţă aceste idei noiciene cu speranţa că nu vom distorsiona fondul său de gândire.

Am văzut că pentru cercul hermeneutic este specific faptul că subiectul, în cazul lui Noica un element-holomer, modifică obiectul în procesualitatea întâlnirii lor (în întâlnirea cu o mulţime secundă, de pildă), dar în acelaşi timp se modifică pe sine însuşi prin compenetraţie.

De aceea, în limbajul hermeneutic avem de-a face cu un limbaj-acţiune, cu un dinamism intenţional. Exemplele predilecte ale lui Noica aparţin acestui registru, cum sunt cele despre situaţia holomerică din interiorul trinităţii creştine, despre situaţia holomerică logos-limbă, despre umanitatea socratică etc., adică, în general, situaţiile din spiritualitatea umană, din lumea valorilor, pentru care e nevoie de o logică adecvată, de o logică a conceptelor cu acţiune şi cu sens. În acest sens, de exemplu, pentru studiul hermeneutic al situaţiilor religioase, spirituale, Donald David Evans ne atrage atenţia că avem nevoie de „asimilatori analogici". „În context biblic – subliniază Evans – cunoaşterea religioasă este un gen de *acţiune*"[1]. A-l cunoaşte pe Dumnezeu înseamnă o acţiune de recunoaştere (*acknowledge*), dar recunoaşterea presupune o acţiune de cunoaştere simplă (*knowing-that*) sau o acţiune de credinţă (*believing-that*). Cunoaşterea lui Dumnezeu este posibilă, aşadar, prin acţiunea unui asimilator în baza analogiei între natura lui Dumnezeu (conţinutul său) şi natura Creaţiei (a conţinutului acesteia).

Firește, o atitudine pozitivistă extremă n-ar putea accepta decât un limbaj constatativ, dar o atitudine pozitivistă mai puţin extremă, mai moderată, ar putea accepta cel puţin asimilatorii analogici, chiar dacă îi respinge pe cei parabolici[2]. Ideile lui Evans sugerează, astfel, o dezvoltare a unei logici a analogiei[3]. Utilizarea analogiei este universală. Ea este folosită pe scară largă în gândirea comună, dar la ea se face apel frecvent şi în gândirea ştiinţifică, la fel în cea artistică, religioasă, morală etc. Probabil datorăm imaginaţiei această utilizare extinsă a analogiei în procesele de cunoaştere. Prin analogie, cu ajutorul imaginaţiei, se stabilesc similitudinile între obiecte ce sunt adesea de genuri diferite. E drept, raportul de asemănare stabilit „poate fi poetic sau ştiinţific"[4]. Dacă asimilatorii parabolici sunt mai degrabă poetici, asimilatorii analogici pot fi acceptaţi de o raţionalitate ştiinţifică în sens larg. Să mai reţinem însă că, aşa după cum rezultă şi din analiza lui Evans, asimilatorii analogici nu exprimă atât un limbaj de constatare, cât mai ales un limbaj al acţiunii (al forţei ilocuţionare) prin angajamente, conduite ori verdicte.

Într-un anumit fel, putem considera că limbajul analogic este primordial. Avem două tipuri de paradigme şi două tipuri de coduri ataşate acestora în abordarea existenţei: paradigma digitală şi paradigma analogică. Paradigma digitală operează cu unităţi clar separate, pe când cea analogică presupune o scală continuă. Dar existenţa, natura, în general, este „compusă din

[1] Donald D. Evans, *The Logic of Self-Involvement*, London, SCM Press LTD, 1963, p. 197.
[2] *Ibidem*, p. 254.
[3] Urmăm în continuare câteva dintre ideile dezvoltate în Ioan Biriş, *On the logic of religious terms*, în „*Journal for the Study of Religions and Ideologies*", volume 8. nr. 22, Spring 2009.
[4] Cécile Vigour, *op.cit*., p. 9.

elemente analogice”[1], de aceea spunem că limbajul analogic este primordial. În limbaj digital, domină categoriile opuse binar: A sau B, de exemplu. Geneza biblică poate fi „citită” şi în cod digital când spunem că întunericul a fost despărţit de lumină, pământul de apă etc. Dar când vorbim de existenţa şi de cunoaşterea lui Dumnezeu, de creaţia divină prin care Dumnezeu se revelează, limbajul digital nu mai ajută, ci trebuie să facem apel la limbajul analogic. Analogia este necesară pentru că însăşi „natura este mai degrabă o serie de continuumuri analogice decât o serie de categorii nete”[2].

Analogia implică o anumită ambivalenţă, deoarece trece dincolo de fiecare categorie binară şi preia caracteristici din fiecare, aşa cum se întâmplă în procesul de compenetraţie propus de Noica. Din acest motiv, conceptele analogice pot fi prea puternice, având un „exces de semnificaţie”. În această situaţie se găsesc numeroasele figuri religioase sau mitologice care mediază între zei şi oameni. De exemplu, în Geneza biblică, şarpele nu este nici animal de uscat, nici peşte în mare, dar întruneşte caracteristicile amândurora. Ceea ce face ca în cultura iudeo-creştină şarpele să aibă o semnificaţie complexă, fiind „prea puternic din punct de vedere semiotic”[3] şi trebuind să fie controlat prin declararea lui ca tabu.

Datorită situaţiei speciale a analogiei, ca limbaj primordial, putem afirma atunci, în acord cu Emerich Coreth, că termenii analogici reprezintă condiţia de posibilitate pentru gândirea conceptuală ca atare[4]. Fără această unitate ultimă, atotcuprinzătoare (*all-encompassing*), nu ar exista decât un haos conceptual. După sugestia lui Coreth, din conceptele analogice pot fi derivate, pe de o parte, conceptele univoce (care se aplică obiectelor lor în acelaşi sens) şi, pe de altă parte, conceptele echivoce (care se aplică obiectelor lor în sensuri diferite). Ceea ce înseamnă că termenii analogici se aplică obiectelor lor parţial în acelaşi sens şi parţial în sensuri diferite. În calitatea lor de condiţie ultimă de posibilitate pentru gândirea conceptuală ca atare, termenii analogici prezintă două caracteristici: a) nu pot primi determinaţii suplimentare din afara lor, ci doar din ei înşişi, adică se autodetermină; b) aceşti termeni sunt necondiţionaţi (trăsătură ce decurge din prima). Astfel de caracteristici ne amintesc de statutul formelor din teoria lui Platon. Când o caracteristică e valabilă atât în legătură cu o entitate, cât şi în legătură cu contrariul ei, când o formă poate „comunica” cu alte forme, inclusiv cu cele contrarii, înseamnă că structura internă a acestora nu poate fi decât analogică.

Aristotel a arătat la timpul său că deosebirea maximă ce se poate constata între lucruri este contrarietatea. Aceasta se mai poate numi „deosebirea perfectă”. Aşadar, contrarietatea

[1] John Fiske, *Introducere în ştiinţele comunicării*, Iaşi, Editura Polirom, 2003, p. 91.
[2] *Ibidem*, p. 152.
[3] *Ibidem*, p. 153.
[4] Emerich Coreth, *Metaphysics*, New York, Herder and Herder, 1968, p. 114.

presupune deosebirea şi există numai acolo unde avem diviziune. Între termenii extremi ai contrarietăţii se află un interval înăuntrul căruia găsim existenţele intermediare. De exemplu, subliniază Aristotel, în domeniul culorilor, albul şi negrul formează contrarii. Între alb şi negru avem o serie de intermediari. Dacă „vrem să trecem de la alb la negru, vom trece prin roşu şi cenuşiu, înainte de a ajunge la negru; şi tot aşa se întâmplă şi în celelalte domenii”[1].

Statutul intermediarilor este, astfel, cât se poate de interesant. Lucrurile intermediare conţin simultan proprietăţi contrare, căci atât lucrurile de culoare roşie din exemplul lui Aristotel, cât şi lucrurile de culoare cenuşie conţin şi alb, şi negru. În general contrariile „au posibilitatea să aparţină aceluiaşi lucru, dar nu pot aparţine unul altuia”[2]. Dacă ţinem seamă de această „lume a intermediarilor”, unde proprietăţile lucrurilor se amestecă, nu mai au puritatea contrarelor, îi putem da dreptate lui Constantin Noica atunci când atrage atenţia că logica clasică nu e suficientă, că e nevoie de o „logică a lui Hermes”, în care trebuie să ţinem seamă de relaţiile de „compenetraţie”[3] dintre lucruri, nu doar de aşezarea acestora în simple „colecţii de elemente” (cum se întâmplă în teoria clasică a mulţimilor şi în logica obişnuită).

Datorită compenetraţiei şi transferului de proprietăţi dinspre un contrar spre celălalt, în lumea intermediarilor unitatea trebuie căutată în diferenţă şi diferenţa în unitate, această lume fiind de fapt aceea a analogiei. Şi cum contrariile sunt rezultatul diviziunii (disocierea fiind, de fapt, prima operaţie logică[4], după cum atrage atenţia Noica), conceptele analogice reprezintă şi condiţia de posibilitate pentru cele univoce şi pentru cele echivoce. Firește, acceptând limbajul analogic şi termenii analogici, sub aspect logic trebuie să ţinem seamă şi de slăbiciunile acestor termeni. Nu putem uita că relaţia de asemănare – pe care se bazează analogia – este una imprecisă. În cadrul ei sunt admise grade de asemănare, ceea ce face din relaţia de asemănare o formă de echivalenţă mai slabă decât identitatea. Ţinând seamă de aceste precizări, Gheorghe Enescu, de exemplu, subliniază următoarele proprietăţi pentru relaţia de asemănare ($\approx$)[5].

a) $a \approx a$

b) $a \approx b \rightarrow b \approx a$

c) $(a \approx b \wedge b \approx c) \rightarrow a \approx c$

d) $a = b \rightarrow a \approx b$

[1] Aristotel, *Metafizica*, Bucureşti, Editura IRI, 1996, p. 391.
[2] Aristotel, *Organon*, vol. I, Bucureşti, Editura IRI, 1997, p. 356.
[3] Constantin Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes*, Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1986, p. 142.
[4] *Ibidem*, p. 43.
[5] Gheorghe Enescu, *Fundamentele logice ale gândirii*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1980, p. 116.

Asemănarea care are gradul cel mai înalt este chiar identitatea. Un avantaj al identităţii e acela că nu mai admite gradaţii. Dar nici problema relaţiei de identitate nu este deloc simplă. Aristotel, după cum se cunoaşte, atrage atenţia asupra faptului că identicul se atribuie lucrurilor în mai multe sensuri: 1) un sens numeric (identitatea numerică), atunci când un lucru are mai multe nume, dar este numai un lucru (de exemplu, „haină" şi „manta"); 2) un sens specific (identitatea specifică), în care caz identicul exprimă mai mult decât un lucru, dar fără nicio diferenţă sub aspectul speciei (de exemplu, omul este identic ca specie cu omul, calul este identic cu calul); 3) un sens generic (identitatea de gen), atunci când identificăm lucruri ce intră în acelaşi gen (de exemplu, om şi cal).

În cele mai multe cazuri, e vorba de identitatea numerică. Dar şi aceasta, la rândul ei, are mai multe forme: a) identitatea numerică a definiţiei, cea mai puternică (de pildă, „haină" şi „manta"); b) identitatea numerică a propriului (de exemplu, „capabil de ştiinţă" şi „om"); c) identitatea numerică prin accident (de exemplu, „Socrate" şi „a fi muzical")[1].

Găsim la Aristotel o teorie considerabilă a identităţii, teorie pe care J. M. Bochenski[2] nu se fereşte s-o considere mai profundă decât cea din *Principia Mathematica*. Numai că, aşa cum s-a observat, relaţia de identitate, identitatea numerică în primul rând, nu admite gradaţii. Această situaţie atrage o serie de consecinţe, cum ar fi: 1) pentru că nu admite gradaţii, identitatea numerică nu permite modificarea conţinutului unei noţiuni; 2) identitatea numerică nu poate explica pluralitatea calităţilor. Deşi Noica precizează la un moment dat, aşa cum am amintit deja, că de la Aristotel ar putea fi utilizată doar identitatea numerică, se pare că n-a intuit asemenea consecinţe care fac discutabilă, dacă nu chiar imposibilă, funcţionalitatea identităţii numerice pentru conceptele hermeneutice. La modul explicit, pe Noica îl atrăgea acest tip de identitate pentru a sublinia că e vorba de elemente de aceeaşi natură, de aceeaşi fiinţă, însă demersul său nu adânceşte aspectele logice ale identităţii numerice. La modul implicit, e de bănuit că din moment ce Constantin Noica nu foloseşte noţiunea de identitate numerică, ci pe aceea de identitate unilaterală, înseamnă că nu era mulţumit de ceea ce oferea prima noţiune şi se afla în căutarea altor forme mai adecvate obiectivelor sale.

În treacăt fie spus, cu toate că din filosofia românească îl aprecia în mod special pe Lucian Blaga, iar dintre logicieni pe Petre Botezatu, Noica nu rămâne nici la formele subtile de identitate pe care le stabilise gânditorul de la Lancrăm. Lucian Blaga, sprijinindu-se pe o solidă cunoaştere a istoriei filosofiei şi ştiinţei, observă că principiul identităţii a fost utilizat mereu pentru raţionalizarea experienţei. Numai că folosirea unei „identităţi pure" e aproape

[1] Aristotel, *Organon*, vol. II, Bucureşti, Editura IRI, 1998, p. 310–311.
[2] J. M. Bochenski, *Formale Logik*, Freiburg/München, Dritte Auflage, Verlag Karl Alber, 1970, p. 107.

imposibilă, întrucât ar anula diversitatea existenţială, precum şi devenirea în timp. Mărturie stă în acest sens filosofia eleaţilor. Dar nici nu se poate renunţa la identitate. Aşa că s-au afirmat diferite variante ale acesteia, Blaga stabilind următoarele: a) identitatea atenuată, care are două specii: identitatea parţială, aşa cum funcţionează pe raportul gen–specie, şi identitatea elastică, adică identitatea care permite achiziţia de note noi în conţinutul conceptului; b) identitatea ca egalitate matematică, deci o egalitate de tip cantitativ ori structural; c) identitatea contradictorie, specifică gândirii dialectice[1].

Care este atunci specificul identităţii unilaterale în raport cu astfel de forme de identitate pe care Noica le refuză implicit? Avansăm ipoteza că Noica, în a sa Logică a lui Hermes, se afla mai mult intuitiv în situaţia de a contura specificul conceptelor hermeneutice în comparaţie cu cele de tip structural. Filosoful român cunoştea, desigur, rezultatele lui Cassirer, dar şi pe cele ale lui Carnap (din *Der logische Aufbau der Welt*) cu privire la specificul conceptelor relaţionale (Cassirer) ori al celor structurale (Carnap). Anumite aspecte îl situează pe Noica în aceeaşi linie de cercetare: nemulţumit de conceptele logicii aristotelice, formate prin abstractizare, Cassirer se opreşte asupra conceptelor relaţionale bazate pe relaţia de corespondenţă dintre două serii, această relaţie interesându-l şi pe Noica pentru corelarea generalului cu individualul holomeric; pe Carnap îl interesa relaţia de asemănare care este considerată primordială în constituirea conceptelor, apoi într-o structură de tip *gestalt* găsim cercurile de similaritate, clasele de calităţi, identităţile parţiale etc., relaţia de identitate fiind crucială şi pentru Noica. La Carnap, elementele *gestalt*-ului rămân însă *sub* comanda întregului, *în* structura întregului, fiind judecate astfel într-o perspectivă statică, pe când pe Noica îl interesează prin excelenţă perspectiva dinamică, accentul punându-se atunci pe ceea ce se află *întru* devenire, acest *întru* conferind specificitatea demersului hermeneutic.

După opinia noastră, secretul demersului hermeneutic noician se găseşte în descifrarea identităţii unilaterale sub aspect logic. Noica oscilează la un moment dat între *egalitatea* unilaterală şi *identitatea* unilaterală, dar în final pare să opteze pentru ultima variantă. Considerăm că aşa cum pentru Carnap, în *Aufbau der Welt*, relaţia de asemănare constituie piatra de temelie pentru înţelegerea întregii construcţii, pentru Noica *relaţia de identitate* joacă acelaşi rol în construcţia sa hermeneutică, având în vedere, firește, diferenţele de obiective, de finalitate, dintre cei doi autori. Nu trebuie uitat faptul că relaţia de asemănare, dar şi relaţia de egalitate şi de identitate reprezintă forme ale relaţiei de echivalenţă. În calitate de fundal sau de gen proxim al identităţii, echivalenţa este înţeleasă în genere ca o relaţie de

[1] Lucian Blaga, *Opere*, *vol. 8*, *Trilogia cunoaşterii*, Bucureşti, Editura Minerva, 1983.

corespondenţă prin care elementele a două seturi sunt puse în raport de unu-la-unu. Corespondenţa între termeni este importantă şi pentru Noica atunci când subliniază, de exemplu, că între conţinutul generalului şi conţinutul individualului există o *corespondenţă* pe baza căreia mediul extern al generalului se converteşte în mediu intern. Principial vorbind, fie că este vorba de o echivalenţă materială (simbolizată de obicei prin ↔), fie de o echivalenţă strictă sau logică (<=>), relaţia de echivalenţă are proprietăţile de reflexivitate, de simetrie şi de tranzitivitate:

reflexivitatea: $(\forall x)(\forall y)((Rxy \vee Ryx) \rightarrow Rxx))$;

simetria: $(\forall x)(\forall y)(Rxy \rightarrow Ryx)$;

tranzitivitatea: $(\forall x)(\forall y)(\forall z)((Rxy \wedge Ryz) \rightarrow Rxz))$.

Firește, aceste proprietăţi ale echivalenţei le regăsim şi la speciile sale, adică la relaţia de asemănare (cu unele discuţii privind tranzitivitatea), de egalitate ori de identitate. Totodată, orice echivalenţă este echipolentă şi echipotentă. Pe latura diferenţei dintre ele, va trebui să avem însă în vedere că egalitatea exprimă o echivalenţă condiţionată, respectiv o ecuaţie valabilă numai pentru anumite valori ale variabilelor, pe când identitatea furnizează ecuaţii valabile pentru toate valorile variabilelor (de exemplu, o ecuaţie de forma $2x + y = 5$ este valabilă numai pentru anumite valori ale lui x şi y, pe când ecuaţia $(x + y)^2 = x^2 + 2xy + y^2$, care este o identitate, rămâne valabilă pentru orice valori ale lui x şi y). Pe de altă parte, după cum am văzut deja, identitatea, ca o limită ideală a asemănării, nu admite gradaţii, pe când asemănarea permite diferite grade de asemănare.

Dar de ce o *identitate unilaterală*? Din analiza lui Noica se poate subînţelege că o identitate „normală" este una „bilaterală", dar pentru hermeneutică interesează doar identitatea valabilă numai „pe o latură", respectiv din direcţia întreg-parte, aşa cum în mişcarea Ideii platoniciene privilegiată rămâne direcţia de la Idee la determinaţiile pe care singură şi le dă, sau aşa cum în lumea valorilor esenţială este trecerea de la valoare la normele pe care şi le impune. Cum s-a mai spus, întregul trece cu totul în parte, fiind identic cu partea, dar fără a sărăci cu nimic, pe când partea, deşi poartă întregul, nu este identică întregului. Cum se poate tălmăci această situaţie? În relaţia întreg → parte identitatea funcţionează pe deplin, având aşadar proprietăţile de reflexivitate, simetrie (simetria întregului, care este „mediu extern" în prima fază, cu acelaşi întreg care, trecând în parte, a devenit „mediu intern", adică simetria mediu extern – mediu intern) şi tranzitivitate. Dinspre relaţia parte → întreg putem întâlni contradicţia unilaterală, ceea ce înseamnă că partea se poate opune întregului, îl poate contrazice. Această situaţie va impune atunci drept proprietăţi ireflexivitatea, asimetria şi

intranzitivitatea, întrucât ne aflăm în spaţiul aşa-numitului platonism al relaţiei „tată-fiu", al relaţiilor potenţiale de genul „Profesorul profesorului..." sau „Vecinul vecinului..."[1] etc.

$$\text{ireflexivitatea: } (\forall x)(\forall y)((Rxy \vee Ryx) \rightarrow \neg Rxx))$$
$$\text{asimetria: } (\forall x)(\forall y)(Rxy \rightarrow \neg Ryx);$$
$$\text{intranzitivitatea: } (\forall x)(\forall y)(\forall z)((Rxy \wedge Ryz) \rightarrow \neg Rxz)).$$

Luând procesul în ansamblul său, rezultă că identitatea unilaterală este obligată să combine proprietăţile opuse, căci în compenetraţia care are loc între elementele-holomeri reflexivitatea identităţii se află dublată de contrazicerea individualului, simetria se conjugă cu asimetria din diferenţa de potenţial al individualului, iar tranzitivitatea este nevoită să facă pereche cu intranzitivitatea ce se impune prin apariţia noului din potenţialul individualului. Astfel, identitatea unilaterală salvează individualul care era mereu afectat sau anulat în operaţiile logicii tradiţionale sau simbolice. Dacă-l înţelegem bine pe Noica, atunci proprietăţile identităţii unilaterale vor fi cele de nereflexivitate, nesimetrie şi netranzitivitate:

$$\text{nereflexivitatea: } (\forall x)(\exists y)((Rxy \vee Ryx) \wedge \neg Rxx));$$
$$\text{nesimetria: } (\forall x)(\exists y)(Rxy \wedge \neg Ryx);$$
$$\text{netranzitivitatea: } (\exists x)(\exists y)(\exists z)((Rxy \wedge Ryz) \wedge \neg Rxz))$$

Asemenea proprietăţi par specifice situaţiilor logice pe care dorea Noica să le pună în lumină. Căci e vorba de logica individualului holomer, unde elementul se potenţează pentru a ajunge la puterea întregului, ori întregul se depotenţează lăsând libertate elementului. E vorba prin excelenţă de o *logică a valorilor*, o logică a umanului spiritual. Într-o astfel de logică aplicată şi de factură hermeneutică, identitatea trebuie văzută atunci ca *identitate valorică* (*ist gleichwertig*), aşa cum ne arată şi exemplele de mai jos, pentru a face mai clară diferenţa dintre identitate şi predicaţia care sugerează identitatea[2]:

Elefantul *este* mare	$13 - 3$ *este* $(2 \cdot 4) + (2 \cdot 1)$
Balena *este* mare	$6 + 4$ *este* $(2 \cdot 4) + (2 \cdot 1)$
Deci, balena *este* un elefant	Deci, $6+4$ *este* $13 - 3$

[1] Theodor Bucher, *Einführung in die angewandte Logik*, Berlin/NewYork, Walter de Gruyter, 1987, p. 236.
[2] *Ibidem*, p. 225.

E limpede că în timp ce primul exemplu este un silogism fals, cel de-al doilea reprezintă un silogism corect. Verbul *este* semnifică în primul exemplu o predicaţie, pe când în al doilea o identitate, ceea ce ne permite o echivalare valorică (*Die Identität läßt sich mit „ist gleichwertig" oder „ist identisch mit" übersetzen*). E drept, Noica ne spune că în această logică n-au ce căuta operaţii precum conjuncţia şi disjuncţia ori implicaţia etc., dar pentru unele clarificări mai riguroase, dincolo de descrierile intuitive, aceste instrumente pot fi considerate, credem, un bun câştigat.

Proiectul lui Constantin Noica este unul temerar, după cum foarte uşor se poate observa. Fără s-o spună direct şi apăsat, el avea convingerea că nu e vorba de o logică (cea a lui Hermes) printre altele, ci de Logica însăşi. Dar produce el, totuşi, o logică? În sens strict, riguros, se pare că nu: „având imaginea logicilor contemporane – scrie Teodor Dima –, a formării şi dezvoltării lor, pot spune că *logica lui Hermes* nu este o logică. Este suficient să fixăm drept criteriu clasificator *decidabilitatea*, fără de care o logică nu-i logică, pentru a constata că cele cinci *synaletisme*, menite a reda mecanismul *înţelegerii*, pus în joc de toate ştiinţele spiritului, nu au procedee pentru constatarea corectitudinii lor. O construcţie raţională incapabilă să-şi măsoare corectitudinea nu este o logică"[1]. Uneori chiar Noica manifestă o anumită îndoială când e vorba de un răspuns tranşant la întrebarea de mai sus. Dar într-un sens larg, mai puţin tehnic, Noica este convins că cel puţin pentru lumea spiritului uman logica lui Hermes este cu adevărat logica ce lipseşte. Altfel nu se explică de ce nu este mulţumit cu logicile de până aici. N-ar fi suficientă logica acţiunii ori logica normelor pentru viaţa umană? Nu, crede Noica, pentru că acestea rămân tot în limitele logicii simbolice care desfiinţează până la urmă individualul. Ar fi nevoie de o logică a valorilor care se distribuie indiviziv, ori logica normelor nu urcă până acolo, mulţumindu-se să constituie tabele cu câteva combinări între ceea ce e permis, ceea ce e obligatoriu sau interzis. Dar de ce nu se mulţumeşte cu mereologia de tip Lesniewski, o logică a relaţiei partitive? Pentru că şi aceasta sfârşeşte prin a subordona partea întregului aşa cum face şi restul logicii simbolice.

Doar două modele din istoria filosofiei şi a ştiinţei merită interes pentru proiectul lui Noica: monadele lui Leibniz, despre care am amintit, şi teoria lui Darwin a varietăţii speciilor şi selecţiei naturale. După opinia lui Noica, mişcarea logică din formaţiile darwiniene este solidară cu procesul logic din ştiinţele spiritului[2]. Pentru Darwin, întrebarea esenţială era cum devine varietatea naturală o specie. O asemenea întrebare este echivalentă cu problema crucială a logicii lui Hermes: cum ajunge individualul la puterea generalului? Indivizii

[1] Teodor Dima, *Privind înapoi cu deferenţă. Eseuri despre gânditori români*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2006, p. 103.
[2] Constantin Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes*, ed. cit., p. 165.

selectaţi de mediul natural pentru că sunt mai adaptaţi reprezintă echivalentul individului-holomer, întrucât aceşti indivizi ridică potenţialul varietăţii naturale la rang de specie, adică la general. Individul care deschide calea către specie nu există încă (în această calitate), de aceea el nu este *sub* specie, ci devine, este *întru* specie. Aşa stau lucrurile şi în logica lui Hermes, unde termenii G – D – I nu sunt „daţi" ca atare, n-au subzistenţă proprie, ci se „fac", devin *întru* această procesualitate. Tocmai această devenire *întru* scapă logicilor de până aici, chestiune vitală însă pentru hermeneutică.

Pentru hermeneutica ştiinţelor spiritului – ne atrage atenţia şi Gadamer – avem nevoie mai ales de înţelepciunea practică, adică nu atât de o cunoaştere matematică, ci mai degrabă de o cunoaştere care să lumineze „conturul lucrurilor"[1], modul cum se încheagă lucrurile prin aplicarea generalului la particular. Această chestiune interesează în mod deosebit, de exemplu, atât pe omul legii care este nevoit să aplice o valoare, o lege ori o normă la un caz particular, cât şi pe moralistul care trebuie să stabilească ceea ce este drept, corect şi bun într-o situaţie concretă. Iată de ce Gadamer consideră că problema centrală a hermeneuticii este tocmai problema *aplicării* generalului la particular[2], iar în această situaţie însuşi conceptul fundamental al hermeneuticii, conceptul de *înţelegere* (*Verstehen*) devine un caz special de „aplicare" a generalului la particular (sau în cuvintele lui Gadamer: *Verstehen ist... ein Sonderfall der Anwendung von etwas Allgemeinen auf eine konkrete und besondere Situation*). Demersul lui Noica este, astfel, bine centrat, căci şi pentru el miezul logicii lui Hermes rezidă în salvarea individualului, respectiv în luminarea mecanismului prin care individualul se leagă de general printr-o procesualitate din care individualul să nu mai dispară.

După opinia lui Noica, modelul logic cel mai adecvat pentru a ilustra acest mecanism se găseşte în logica darwiniană. Impunerea varietăţii naturale, prin individul mai adaptat la mediu, în situaţie de a fi *întru* o nouă specie, constituie un model analog pentru modul în care, în viaţa umană, exemplul individului-holomer se ridică la puterea întregului, aşa cum Socrate personifica, holomeric, umanitatea ca general. Este corectă analogia lui Noica? Poate fi logica darwiniană model pentru cea hermeneutică? Asumpţiile unei logici darwiniene par a fi în esenţă următoarele: a) principiul selecţiei naturale, care ne spune că unii indivizi dobândesc la un moment dat trăsături genetice care-i fac mai competitivi pentru a supravieţui, deci pentru a produce descendenţi; b) principiul schimbării evoluţionare, care exprimă faptul că din cauza trăsăturilor ereditare ale indivizilor mai adaptaţi, aceste trăsături vor deveni mai comune pentru generaţia următoare. Din primul principiu rezultă că între indivizii naturali există un

[1] Hans-Georg Gadamer, *Adevăr şi metodă*, Bucureşti, Editura Teora, 2001, p. 238.
[2] *Ibidem*, p. 240.

„diferenţial" de supravieţuire, care induce un diferenţial reproductiv între aceştia. Mai formal, s-ar putea spune că indivizii unui genotip deţin aptitudini mai adecvate decât indivizii din alt genotip[1]. Iar aptitudinile individuale pot fi definite prin numărul de descendenţi ai unui individ. În ceea ce priveşte calculul mediu al aptitudinilor unui genotip dat, acesta va fi influenţat de probabilitatea de supravieţuire a indivizilor şi a descendenţilor. Aşadar, selecţia nu este totuna cu evoluţia, ci este o cauză a schimbării evoluţionare. În consecinţă, evoluţia poate fi privită ca o ştiinţă predictivă, logica darwiniană nefiind una circulară[2].

Există însă şi păreri contrare cu privire la valenţele logicii darwiniene. Pentru Ernst Mayr, de exemplu, încercările de a rezolva toate problemele ştiinţifice cu mijloacele logicii pure se dovedesc în cele din urmă neproductive, dacă nu chiar total irelevante când se aplică fenomenelor biologice[3]. De aceea teoria lui Darwin n-ar trebui judecată în termenii adevărului şi falsului, ci mai degrabă se impune a fi privită ca un program foarte complex de cercetare care să fie continuu îmbunătăţit şi modificat. Principalul merit al ideilor lui Darwin rezidă atunci în faptul că a adus în centrul atenţiei problematica întregului complex, propunând un program de cercetare ce poate că nu are încă o logică decât la modul potenţial. Şi probabil nici logica lui Hermes nu trebuie gândită atunci decât în aceiaşi termeni, în termenii unui program complex de cercetare iniţiat de Constantin Noica după modelul celui darwinian, un program ce rămâne mereu deschis pentru câmpul spiritului uman, aşa cum şi programul darwinian rămâne continuu deschis pentru înţelegerea evoluţiei din lumea viului.

[1] Vezi şi *Principles of Evolution. Web Page Lectures*, http://www.biology.duke.edu/rausher/lec4_05.html, (05.03.2009)
[2] *Ibidem*, p. 1.
[3] Ernst Mayr, *Toward a New Philosophy of Biology*, Cambridge, Harvard University Press, 1988, p. 1.

CONCEPTUL DE „DISPERARE" LA SØREN KIERKEGAARD

Vasile Macoviciuc

Disperarea este opusul sănătăţii spirituale şi, tocmai de aceea, are, în textele kierkegaardiene o miză terapeutică: "orice om care nu a gustat amărăciunea disperării a ratat mereu importanţa vieţii, oricât de frumoasă şi bogată în plăceri ar fi fost."[1] O hermeneutică de primă instanţă - axată pe explicitarea sensurilor textuale - evidenţiază raporturile dintre nemijlocirea existenţială şi mijlocirile spirituale prin care se exprimă/intensifică disperarea, pregătind saltul către contrariul său.

Jean Wahl apreciază că la Kierkegaard disperarea este în mare parte dependentă de modul estetic de a trăi viaţa.[2] Lucrarea spiritului încearcă să se îndepărteze de nemijlocirea cotidiană. În măsura în care este implicată o critică a sensibilităţii romantice, se poate accepta ca origine a disperării neliniştile ce structurează fondul melancolic. Kierkegaard însuşi precizează că melancolia „este isteria spiritului. Vine în viaţa unui om un moment în care imediatitatea, ca să spunem aşa, s-a copt şi spiritul cere o formă superioară unde vrea să se sesizeze el însuşi ca spirit. Omul, în calitate de spirit imediat, este în funcţie de întreaga viaţă pământească, şi spiritul, ghemuindu-se, ca să spunem astfel, asupra lui însuşi, vrea să se îndepărteze de toată această împrăştiere şi să se transfigureze în sine însuşi; personalitatea vrea să ia conştiinţă de ea însăşi în validitatea sa eternă. Dacă aceasta nu survine, mişcarea este oprită, şi dacă este înăbuşită, atunci apare melancolia."[3] Ceva inexprimabil, un „nu ştiu ce" inexplicabil copleşeşte viaţa cu o suferinţă difuză ce se adânceşte cu de la sine putere, fără a putea fi blocată de uitare, muncă, divertisment. Întrucât această stare se întâlneşte şi la cei mai echilibraţi şi tihniţi oameni, Kierkegaard consideră că melancolia „se explică prin faptul că nici un om nu poate să devină transparent pentru sine însuşi"[4], iar acest fapt devine sursă a metamorfozei existenţiale. Romano Guardini remarcă faptul că sensul autentic al melancoliei poate fi revelat numai dintr-o perspectivă spirituală: „Melancolia este neliniştea/îngrijorarea pe care o provoacă la om proximitatea eternului."[5] Este, deci, evident de ce fondul melancolic alege disperarea; dacă cineva se poate îndoi fără a alege îndoiala, disperarea nu este posibilă

[1] Søren Kierkagaard, *Ou bien... ou bien*..., Traduit du danois par F. et O. Prior et M. H. Guignot, Editions Gallimard, 1943, p. 502.
[2] Cf. Jean Wahl, *Études kierkegaardiennes*, Fernand Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1938, pp. 69-72.
[3] Søren Kierkegaard, *Ou bien... ou bien*..., ed. cit. pp. 487–488.
[4] *Ibidem,* p. 488.
[5] Romano Guardini, *Dé la melancolie*, trad. J. Ancelet-Hustache, Paris, Éditions du Seuil 1952, p. 82. „Melancolia este durerea produsă de naşterea eternului în om" (p.80).

decât ca alegere prin care individul se caută pe sine dincolo de nemijlocirea vieţii. „Îndoiala este disperarea spiritului, disperarea este îndoiala personalităţii"; îndoiala – erijată de filosofia modernă în temei şi metodă a speculaţiei – este o mişcare în interiorul spiritului însuşi, însă, observă Kierkegaard, „în îndoiala mea sunt cât mai impersonal posibil"[1]; disperarea, în schimb, pune în mişcare alte laturi şi resurse ale sufletului. Dacă îndoiala se întemeiază pe diferenţă, disperarea se clădeşte în absolut. „Trebuie să ai talent pentru a te îndoi, dar nu este necesar nici un talent pentru a dispera", tocmai pentru că aceasta din urmă există numai graţie libertăţii care vizează absolutul. „Alegând în sens absolut, aleg disperarea, şi în disperare aleg absolutul, deoarece sunt eu însumi absolut[ul], pun (institui – n.n.) absolutul şi sunt eu însumi absolutul"; altfel spus: „aleg absolutul care mă alege, stabilesc absolutul care mă întemeiază."[2]

Dacă, spre deosebire de îndoiala metodică, disperarea presupune alegerea, obiectul său nu poate fi decât absolutul, adică „eu însumi în validitatea mea veşnică. Niciodată nu pot să aleg altceva decât pe mine însumi ca absolut, pentru că, dacă aleg altceva, îl aleg ca pe ceva finit, şi, deci, nu[-l] aleg în mod absolut."[3] Alegerea sinelui – a acelui *eu însumi* care mă defineşte/structurează – constă în libertate; valoarea sa nu este o binecuvântare, ci o tortură de sine însuşi – ca o concreteţe infinită ce probează alegerea libertăţii. Este eronat să se creadă că individul poate să se schimbe continuu, rămânând în forul său intim mereu identic cu sine, aidoma unei mărimi algebrice care înseamnă ceva. Libertatea – în acelaşi timp foarte abstractă, dar şi extrem de concretă – ne pune în faţa propriului sine care, tocmai în concreteţea-i nemijlocită, se smulge de sensurile finite şi se transfigurează potrivit imperativelor infinitului. Acest *eu însumi*, care nu există decât prin alegere, este în mod absolut diferit de „eul" anterior şi implică două mişcări simultane: „ceea ce este ales nu există încă şi nu există decât prin alegere, şi ceea ce este ales există, căci altfel nu ar fi alegere." Ceea ce aleg preexistă cumva alegerii; în caz contrar, nu ar mai fi vorba de alegere, ci de creare; or, subliniază Kierkegaard, „nu mă creez eu însumi, ci mă aleg pe mine însumi", iar acesta „posedă în el o bogăţie infinită", întrucât „are o istorie în care îşi recunoaşte identitatea cu sine însuşi."[4] Acest „eu însumi" (sinele) „nu este nici o abstracţie, nici o tautologie"[5], ci o concreteţe fără de capăt în intensiunea sa şi în intensitatea validării existenţiale. Particularizările disperării se impun prin (şi sunt propuse de) modurile în care este asumată

[1] Søren Kierkegaard, *Ou bien... ou bien...*, ed. cit., p. 504.
[2] *Ibidem,* p. 505.
[3] *Ibidem,* p. 506.
[4] *Ibidem,* p. 507.
[5] *Ibidem,* p. 512.

viaţa de către individualităţi; dispersia fixărilor poate fi stăpânită tipologic; maxima polarizare se evidenţiază între disperarea în/de/pentru finit şi disperarea eului evaporat într-o infinire care extirpă orice interes pentru concret[izare].

Întrega operă a lui Kierkegaard poate fi redusă - potrivit propriilor mărturisiri - la experienţe/încercări ce însoţesc posibilitatea de a deveni creştin: avatarurile psiho-spirituale şi întreg spectrul suferinţei pe calea autenticităţii. De aceea, marile sale opere pot fi apreciate - notează Jérôme de Gramont - ca practicând o *hermeneutică a păgânismului*: "păgânismul ca mod iniţial de a-fi-în-lume" este structurat de "dubla raportare la sine însuşi şi spre în-afară care se epuizează în infinitul grijei şi nu găseşte altă concluzie decât pierderea de sine în disperare."[1] De altfel, analogiile dintre travaliul descriptiv/interpretativ kiekegaardian şi hermeneutica facticităţii iniţiată de Heidegger au fost sesizate de către Jean Wahl.[2] În acelaşi referenţial analitic, Bernard Vandewalle vorbeşte despre "o anticipare a existenţialismului ateu după modelul *pentru-sine*-lui sartrian", în măsura în care Kierkegaard dezvăluie imposibilitatea autonomiei absolute a sinelui, iluzia sintezei subiective auto-fondatoare şi faptul că "imanenţa nu poate să ofere nici-o soluţie de funda[menta]re."[3] Trebuie, totuşi, menţinute diferenţele radicale de conţinut interpretativ: în timp ce la existenţialiştii din categoria sartriană este vorba de *Weltanschauung*, hermeneutica kierkegaardiană a angoasei şi disperării circumscrie doar faza diagnosticului într-un discurs cu mize constructive/terapeutice. Giuseppe Mario Pizzuti susţine că, prin analiza disperării ca "maladie mortală" ("boala de moarte"), este, de fapt, vizat în mod expres ateismul modern; structurat de credinţa într-o "imanenţă totală" ca sursă a unui dramatism demonic, acest ateism are, totuşi, "o dimensiune cristologică" şi, în măsura în care respinge orice transcendenţă în/din/pentru fiinţa umană, poate fi văzut ca "o traducere existenţială profund modernă a ideii teologice de Infern."[4]

[1] Jérôme de Gramont, *Le discours de la vie. Trois essais sur Platon, Kierkegaard et Nietzsche*, Paris, L`Harmattan. 2001, p. 208, 139.
[2] Vezi studiul *Heidegger et Kierkegaard*, în *Kierkegaard. L'Un devant l'Autre*, Préface et notices de Vincent Delecroix, Postface de Frédéric Worms, Paris, Hachette Littératures, 1998, p. 69-95. "Dacă este adevărat că Heidegger transformă gândirea lui Kierkegaard prin faptul că situează sinele/eul în lume, şi că angoasa este revelaţia fiinţei-în-lume, trebuie să se adauge că «în lume» poate să fie luat în două sensuri diferite, şi că trecerea între cele două sensuri, non-autenticul şi autenticul, se face cu ajutorul unei analize a ideii de angoasă, ale cărei trăsături principale sunt împrumutate de la Kierkegaard." (p. 74-75).
[3] Bernard Vandewalle, *Kierkegaard. Éducation et subjectivité*, Paris, L`Harmattan, 2008, p. 138.
[4] Giuseppe Mario Pizzuti, *Invito al pensiero di Søren Kierkegaard,* Milano, Mursia, 1995, p. 131, 119-121.

Angoasa şi disperarea sunt experienţe lăuntrice ambigue vertebrate spiritual. Însă, în timp ce angoasa este fixată pe reflexul existenţial al vertijului libertăţii[1], disperarea tinde spre o cunoaştere de sine organizată în jurul unor determinaţii constitutive ale omului. Kierkegaard foloseşte ca sistem de referinţă doctrina creştină a păcatului. Consistenţa acestui postulat valorifică filoanele unui romantism care – cum sesizează Jean Wahl – „[con]duce în cele din urmă la disperare"[2]. Stadiul estetic se autosuspendă tocmai datorită faptului că infinitul – atât de familiar imaginarului romantic – se limitează, se încarnează, adică „se prezintă incognito, sub masca finitului", scoţînd astfel pregnant în evidenţă *riscul* şi *secretul* pe care Kierkegaard le integrează în reprezentarea credinciosului ca navigând fără busolă pe o mare infinită: „aici, gândirea religioasă, aşa cum o concepe Kierkegaard, apare în acelaşi timp ca destrucţie/deconstrucţie şi o desăvârşire a romantismului."[3]

În contrast cu distanţarea speculativă – expres imparţială, voit riguroasă, impulsionată de o „curiozitate inumană" a intelectului care ajunge la disperare datorită raportării omului doar la sine însuşi, precum în romantism –, gândirea creştină fuzionează cu viaţa pentru a lămuri omul sub aspectul adevăratei sale meniri: „a îndrăzni să devină în întregime el însuşi, un om individual, chiar acesta, care sunt eu, singur[atic] înaintea lui Dumnezeu, singur în acest imens efort şi în cu această responsabilitate imensă". Eroismul creştin se întemeiază pe o nelinişte lămuritoare: „această preocupare pentru viaţă, îngijorarea faţă de realitatea persoanei."[4] Disperarea este boala, nu remediul. În limbajul obişnuit, oamenii înţeleg moartea ca fiind sfârşitul a toate; însă pentru creştin nu poate fi numai atât: implică infinit mai multă speranţă decât viaţa înţeleasă în datele sale natural-biologice, oricât de debordantă în sănătate şi forţă ar fi aceasta; întrucât viaţa propriu-zisă începe cu spiritul şi credinţa adevărată este însoţită de speranţa Mântuirii, nimic nu este considerat a fi boală mortală; „dar, în schimb, creştinismul a descoperit o nimicnicie de care omul natural nu ştie nimic; şi aceasta este boala de moarte (*la maladie à la mort*)."[5]

Kierkegaard porneşte de la premisa că omul este spirit, iar spiritul alcătuieşte sinele (eul, individualitatea, singularitatea omului). Pe de altă parte, omul este înţeles ca sinteză între infinit şi finit, între vremelnic şi etern, între necesitate şi libertate. După cum se observă, o

---

[1] Jean Wahl surprinde sintetic faptul că "spiritul este esenţialmente angoasă", şi, "în angoasă, spiritul [îşi] proiectează fantomele dincolo de el însuşi; se reflectează în el însuşi, se aprofundează, îşi descoperă abisurile şi ajunge să se împiedice de ceea ce este dincolo de el însuşi" (*Études kierkegaardiennes*, ed. cit., pp. 255–256).
[2] Jean Wahl, *Kierkegaard. L'Un devant l'Autre*, ed. cit., p. 233.
[3] *Ibidem*, p. 235.
[4] Søren Kierkegaard, *La Maladie à la mort [Guérir du désespoir]. Un exposé psychologique chrétien pour l'édification et le réveil*, Notes et commentaires de France Farago, Les Intégrales de Philo, Nathan, 2006, p. 63. Este folosită traducerea lui Paul-Henri Tisseau, revăzută de Else-Marie Jacquet-Tisseau.
[5] *Ibidem,* p. 66.

sinteză constă în raportul dintre doi termeni. „Eul este un raport care se raportează la sine însuşi" – altfel spus, eul nu se confundă cu raportul propriu-zis (deci cu sinteza a doi termeni), ci presupune întoarcerea [reflexivă a] acestuia asupra lui însuşi, adică orientarea interioară a acestui raport. În abstract, putem spune că această răsfrângere a raportului asupra lui însuşi introduce un terţ – ca unitate negativă –, iar acesta şi cei doi termeni ai raportului vizează deopotrivă raportul, deci se referă la raport, fiecare există în[tru]/prin legătura sa cu acest raport. Un asemenea raport care se raportează la sine însuşi – fiind, prin urmare, constitutiv eului, adică individualizării la care omul accede numai prin spirit[ual] – nu poate să fie pus/instituit decât prin el însuşi sau de către un altul. În acest al doilea caz, este evident că raportul – pe lângă faptul că se referă la sine însuşi – se raportează şi la cel care l-a pus (în sensul că l-a stabilit, întemeiat, instituit/constituit ca raport). „Eul omului este un raport stabilit prin derivaţie, care se referă la sine însuşi şi, procedând astfel, se raportează la un altul. De aici [pro]vine faptul că există două forme de disperare veritabilă. Dacă eul nostru s-ar fi pus el însuşi (prin sine însuşi – n.n.), nu ar putea să fie vorba decât de o singură formă, cea prin care omul nu vrea să fie el însuşi, sau vrea să se descotorosească de sine însuşi; dar nu s-ar pune problema disperării prin care vrea să fie el însuşi". Deci, ansamblul raportului care constituie sinele/eul este derivat; condiţia derivată este cea care face inteligibil faptul că „eul nu poate să ajungă prin el însuşi la echilibru şi repaus", ci numai „raportându-se la cel care a instituit întregul raport."[1] Această stare de fapt întemeiază cea de-a doua formă a disperării – voinţa de a fi sine (tu însuţi, individualitate) – care este pivotală, întrucât în ea se transformă şi anulează toate celelalte ipostaze ale disperării. Dacă în acest efort de a deveni el însuşi se bizuie numai şi numai pe sine însuşi, orice om ajunge la concluzia că nu are sorţi de izbândă, că însăşi aspiraţia sa este iluzorie şi orice persistenţă îl înfundă tot mai mult în disperare. Eşecul unei asemenea îndârjiri este consecinţa faptului că disperarea nu este o simplă nepotrivire între termenii care alcătuiesc sinteza eului, ci o discordanţă dependentă de şi raportată la acel altceva care pune respectiva sinteză. Disarmonia, dezacordul, discordanţa dinlăuntrul acestui raport se reflectă/repercutează/amplifică la infinit în raportarea la puterea care l-a pus/instituit.

Eul omului este derivat – altfel spus: este alcătuit din sinteze (raporturi între termeni) care sunt puse de către un altul; de aici decurge dubla raportare a sintezei: la ea însăşi şi la autorul său; din aceste motive, tensiunea dintre termeni (dezacordul, contradicţia, discordanţa, nepotrivirea) se multiplică şi se accentuează la infinit; mai mult: întrucât eul nu-şi are temeiul

[1] *Ibidem,* p. 67-68.

în sine însuşi, însăşi suspendarea disperării, deşi este implicată în şi asumată de structurile interiorităţii, este condiţionată de măsura şi felul în care eul real descoperă în sine însuşi, receptează şi practică imperative existenţiale ce depăşesc limitaţiile. Disperarea îşi are sursa tocmai în [de]zbaterea omului între limite, şi în neputinţa sa de a instaura, numai prin forţe proprii, acordul între termenii polari care îl sfâşie. Dacă disperarea aparţine spiritului, şi vindecarea este tot spirituală. Iată, deci, "formula care traduce starea eului (sinelui – n.n.), atunci când disperarea îi este în întregime extirpată: sinele care se raportează la el însuşi şi vrea să fie el însuşi devine transparent şi se întemeiază în/prin puterea care l-a instituit."[1]

Disperarea propulsează dialectica individualităţii; dincolo de avantaje şi dezavantaje existenţiale, important de reţinut este faptul că situează omul mai presus de animalitate, impunându-i alte mize decât viaţa vegetativă şi confortul sufletesc; disperarea este o irepresibilă şi irezolvabilă căutare de sine, marcând evoluţia omului în asumarea calităţii de om; sintetic, S. Kierkegaard o califică drept semnul unei verticalităţi infinite şi al sublimului spiritualităţii care se asumă/construieşte pe sine. În acelaşi timp, avantajul infinit pe care îl oferă disponibilitatea de a dispera ne obligă la identificarea unui pericol: „a fi disperat nu este numai răul şi nimicnicia supremă, ci este pierzania însăşi."

În acest sens, trebuie observat că dacă, în mod obişnuit, trecerea de la posibil (= dorit) la real (= împlinit) este apreciată drept progres, intensificare/împlinire existenţială, în cazul disperării este vorba de o cădere în raport cu putinţa de a fi, însemnul autenticei superiorităţi umane constând în faptul de a nu [mai] fi disperat; or, negarea disperării nu poate avea aceeaşi tărie logică şi acelaşi sens existenţial precum a nu fi şchiop sau orb; pentru a nu [mai] fi disperat, omul trebuie să nimicească/distrugă/anuleze în fiecare clipă posibilitatea de a dispera. Există, de obicei, şi un real în care pulsează posibilul, un real ce poate fi înţeles ca un virtual confirmat, saturat, sau ca virtualitate eficientă; însă, în structura disperării, „realulitatea (aceea de a nu fi disperat), este de asemenea o negaţie, întrucât este posibilul redus la neputinţă şi neant; de obicei, realul confirmă posibilul; aici îl neagă."[2]

Sinteza conţine posibilitatea disarmoniei, discordanţei, dezacordului dintre termeni, implică nepotrivirea acestora; disperarea constă în actualizarea acestui divorţ atunci când intervine răsfrângerea sintezei în[tru] ea însăşi şi, de aceea, nu este accidentală, ci inerentă naturii umane, este, deci, structurală şi provine din faptul că Dumnezeu, făcând din om un raport în care sinteza se raportează la ea însăşi, „îl lasă ca să scape din mâna sa", astfel încât,

[1] *Ibidem,* p. 68. Întrucât omul este o sinteză, "dezorganizarea unuia dintre factori se repercutează asupra celorlalţi" (Søren Kierkegaard, *Le concept d'angoisse*, traduit du danois par Knud Ferlov et Jean-J. Gateau, Éditions Gallimard, Paris, 1935, p. 125).
[2] *Ibidem,* p. 69.

ca urmare şi ca experienţă/experimentare a libertaţii, raportul să se conducă şi să fie perceput/asumat într-un referenţial greşit.

Durata şi intensitatea discordanţei nu vine din distanţa dintre termenii sintezei, ci provine din răsfrângerea reflexivă a sintezei asupra sa însăşi – altfel spus, din faptul că raportul se raportează la sine însuşi ca la un altul. Orice manifestare a unei discordanţe trimite mereu către (se întoarce mereu la) raportul în care se constituie, iar acest raport (sinteza) este mereu într-o dedublare reflexivă cu sine însuşi (= eul). Prin urmare, stăruinţele reale şi instanţele concretizate ale tensiunilor disperării se reduc, de fiecare dată, la ipostazele lor posibile, sau, cum sintetizează Kierkegaard, „în fiecare moment în care se disperă, se contractează (*on attrape*) (aidoma unei boli – n.n.) această stare."[1]

Kierkegaard (ne) avertizează că ideea de «maladie mortală» trebuie luată într-un sens special. Literal, se referă la un rău al cărui capăt (sfârşit, soluţie) este moartea, servind astfel ca sinonim al unei boli din care se moare. Însă nu acesta este sensul vizat de Kierkegaard, întrucât pentru creştin moartea însăşi este o încheiere a suferinţelor provocate de boli, dar nu este un capăt propriu-zis, ci doar un episod, o trecere către viaţă; de aceea, nici un rău fizic nu este, în sens tare, o «boală mortală». „Pentru a vorbi în sens strict de o boală de moarte, trebuie să fie vorba de o boală al cărei sfârşit este moartea şi a cărei moarte este sfârşitul. Acesta este în mod sigur cazul disperării. Dar disperarea este maladia mortală şi într-un sens mult mai precis. Căci, departe de faptul că, la drept vorbind, se moare, sau că acest rău se sfârşeşte cu moartea fizică. Dimpotrivă, supliciul [chinul, tortura - n.n.] disperării constă tocmai în faptul de a nu putea muri, precum muribundul care, în agonie, se zbate însoţit de moarte fără a putea să moară. Astfel, a fi «bolnav de moarte» înseamnă a nu putea muri, însă aici viaţa nu admite speranţă, şi deznădejdea este lipsa ultimei speranţe, lipsa morţii. Atât cât există supremul risc, se speră în viaţă; dar în momentul în care se descoperă infinitul altui pericol, se speră în moarte. Şi când pericolul se măreşte încât moartea se preface în speranţă, disperarea este deznădejdea de a nu putea chiar muri." Disperarea este, deci, «boală fatală» în această ultimă accepţiune: un supliciu contradictoriu, o boală a sinelui/eului ce constă în a muri veşnic fără ca totuşi să se moară, căci „a muri înseamnă că totul este sfârşit, dar a muri moartea înseamnă a trăi moartea sa; şi a o trăi o singură clipă înseamnă a o trăi pentru totdeauna." Este imposibil să mori de disperare ca de o boală oarecare, trupească; în disperare - arată Kierkegaard - însuşi faptul de a muri se transformă/converteşte mereu în a trăi această disperare: „disperatul nu poate muri."

[1] *Ibidem, p. 70.*

Disperarea nu poate mistui niciodată eternitatea eului care îi este suport; tendinţa sa este de a se distruge pe sine însăşi, fără însă a putea: acest suplificu ne afundă din ce în ce mai mult într-o „autodistrugere neputincioasă”[1]; eşecul disperatului de a se distruge pe sine devine „o tortură” ce se amplifică: nu poate nici să se nimicească, nici să se descotorosească de propriul eu, ci rămâne structurat de „această boală a eului”. În fond, este vorba despre o despicare şi tensionare ireversibilă a sinelui prin „altul” (“celălalt-ul”) lăuntric – dublura interioară pe care spiritul o prefigurează ca alternativă – năzuind către debarasarea de propriul „eu”.

“Socrate dovedea nemurirea sufletului arătând că boala sufletului [păcatul] nu îl distruge, aşa cum boala fizică distruge corpul. Se poate, de asemenea, să se demonstreze eternitatea omului arătând că disperarea nu-i poate distruge eul/sinele şi că tocmai în aceasta constă contradicţia chinuitoare a disperării. Dacă nu ar fi nimic etern în om, acesta nu ar putea nicidecum dispera, dar dacă disperarea ar putea să distrugă eul/sinele atunci nici nu ar mai avea/fi disperare.” Se vizează aici nu aspectul psihologic, ci dimensiunea antropologică a disperării: o «boală a eului/sinelui», o «maladie mortală» [«boală fatală.»], o «boală de moarte» din care omul nu se poate salva nici chiar prin moartea fizică, suferinţa întemeindu-se pe însuşi faptul că nu [se] poate muri; prin urmare, nu este vorba de o boală/suferinţă oarecare, ci de un rău sădit de spirit prin care începe cea mai nobilă osteneală/strădanie a fiinţei convinse că „moartea nu este sfârşitul bolii, ci este un sfârşit permanent”, interminabil.

În raport cu eternitatea, omul se percepe, pricepe şi asumă ca fiinţă ce rămâne ţintuită în eul său, de care nu se poate dezice – deşi se autoiluzionează că ar putea-o face; supliciul disperării zămisleşte evoluţia interioară, întrucât „a avea un sine, a fi un sine este infinita concesie făcută omului; dar, în acelaşi timp, este şi ceea ce eternitatea pretinde de la om.”[2]

Nici un om nu este scutit de disperare; fiecare este locuit de o îngrijorare, o tulburare, o dizarmonie, o credinţă în ceva inefabil pe care nici nu cutează să-l cunoască, o credinţă într-un prilej din afară sau în sine însuşi. Prin analogie cu modul în care vorbeşte medicul despre o boală, se poate spune că în spiritul uman mocneşte angoasa de sine însuşi. Umanul este caracterizat prin faptul că posedă în sine însuşi şansa disperării. Spre deosebire de opiniile curente – care văd în disperare surse descurajatoare în planul vieţii şi, în consecinţă, rarefiază problema, lăsând în umbră tocmai aspectele sale grave şi cu adevărat semnificative pentru o înţelegere lucidă a rosturilor omului –, Kierkegaard postulează universalitatea legitimă a disperării, întrucât în/prin această atitudine omul este considerat potrivit exigenţei supreme

[1] *Ibidem,* p. 71-72.
[2] *Ibidem,* p. 74.

ce-i este destinată (în calitate de om): aceea de a fi/deveni un spirit. Absenţa simptomelor disperării nu indică, în nici un fel, absenţa răului său constitutiv; atunci când este privit şi apreciat ca spirit, omul ni se prezintă totdeauna într-o „stare critică"; disperarea – despre care se poate vorbi numai în sistemul de referinţă al categoriei spiritului – amplifică dialectica interioară, manifestarea sa dovedindu-i fără tăgadă preexistenţa. „Sănătatea fizică este o determinaţie nemijlocită care nu devine dialectică decât în starea de boală, când, deci, este vorba de[spre] criză. Dar, în sfera spiritului, sau atunci când omul este vizat ca spirit, sănătatea şi boala sunt, şi una şi cealaltă, critice: nu există sănătate nemijlocită a spiritului."[1] Numai deturnarea atenţiei de la destinaţia spirituală poate vedea în om doar o simplă sinteză a sufletului cu trupul.

Chiar atunci când viaţa este degustată în imediatitatea ei inocentă, mizându-se pe fericire, angoasa este prezentă, în ciuda siguranţei aparente şi a liniştii iluzorii. Teama lipsită de obiect, resimţită ca un pericol vag, este, de obicei, ignorată sau ascunsă într-o falsă nepăsare, prin mulţumirea simulată de a trăi ş.a.m.d., indicând, însă, precis, că inocenţa reflexă, primară, nu este suficientă pentru a traversa viaţa. Inconştienţa majorităţii oamenilor în privinţa soartei lor spirituale nu-i absolvă de disperare; când se presupune că sunt afectaţi de disperare numai cei care se cred sau se [re-]simt astfel este vorba de o simulare nevolnică, pentru că, sub acest aspect, nu există excepţii; angoasa – aflată la pândă în chiar cele mai inocente şi mulţumitoare stări – proiectează omul în faţa nimicului, iar capcanele subtile şi sigure ale angoasei sunt mărturii ale prezenţei disperării în conţinuturile cele mai delicate ale fericirii. Faptul că cei mai mulţi ricoşează în adâncirea reflexivă a contactului cu nimicul nu este suficient pentru a considera disperarea ca episodică, ci înseamnă doar o evadare iluzorie şi fals protectoare în faţa şansei de a accede la o conştiinţă lucidă asupra rosturile prin care omul se poate singulariza. „Trebuie un grad ridicat de reflecţie sau, mai curând, o mare credinţă pentru a fi capabil să suporţi reflecţia asupra nimicului; pentru aceasta este necesară reflecţia infinită."[2] Folosul unei asemenea perspective este lămuritor existenţial şi axiologic; mai întâi, evidenţiază calea autenticităţii prin imperative spirituale ce mobilizează infinitizarea de sine a omului; apoi, fără a continua expres cu o antropologie a eşecului – cum se întâmplă la existenţialiştii atei –, raportarea la eternitate/infinit întemeiază concluzia că, faţă de neputinţa revelată prin disperare, nimic nu prea contează, totul în rest este pierdut, fiecare ins fiind ţintuit în propriul eu (sine) sfâşiat de disperare.

[1] *Ibidem,* p. 77.
[2] *Ibidem,* p. 78.

Kierkegaard analizează diferitele întruchipări ale disperării, pornind de la factorii care formează sinteza eului şi de la modul în care intervine conştiinţa. De fapt, sunt degajate în mod abstract caracteristicile anumitor forme de disperare, dominantele atitudinale şi orientările de fond fiind explicitate unitar prin modele ce acoperă întreaga gamă posibilă de comportamente structurate de viaţa spiritului. Tipologia este legitimată, mai întâi, de înţelegerea eului ca sinteză între finit şi infinit – deci ca raport ce se raportează la sine însuşi, ceea ce implică libertatea; eul – înţeles ca libertate – este privit din unghiul dialecticii categoriilor de posibil şi necesar. Concomitent, este luată în ecuaţie categoria conştiinţei, sesizându-se diferenţe de natură între conştiinţa faptului de a fi disperat şi cea în care interioritatea nu accede la o reflexivitate lămuritoare de sine; însă, deşi este evident că disperarea propriu-zisă implică (este organizată şi asumată de) o conştiinţă adecvată, tensiuni lucide ale vieţii spirituale, nu înseamnă că totdeauna cel care trăieşte disperarea – putând fi numit, în principiu, disperat – are şi conştiinţa propriei disperări. Totuşi, prezenţa – fie şi graduală – a conştientizării acestui fapt este un element hotărâtor, menit să amplifice voinţa: „un om fără nici o voinţă, nu este un sine"; dacă Nietzsche vizează voinţa puterii, Kierkegaard are mereu în vedere puterea voinţei ca intensificator existenţial.

Sinteza conştientă a infinitului şi finitului poate să devină ea însăşi numai prin raportare la Dumnezeu. Mai precis: concreteţea presupune deopotrivă îndepărtarea infinită de sine însuşi şi revenirea infinită la sine însuşi; este o evoluţie prin care se încearcă armonizarea proceselor/atitudinilor antinomice/complementare de «infinitizare» şi, respectiv, «finitizare», întrucât „eul care nu devine el însuşi rămâne, cu sau fără ştirea sa, disperat." De fapt, eul virtual/potenţial nu există efectiv, ci se referă la ceea ce ar putea fi şi trebuie să fie; de vreme ce eul este mai degrabă putinţă de a fi decât realitate în care este întru totul el însuşi, sinteza infinit–finit nu se poate implini şi, de aceea, amplifică tensiunile eului în orizonturile disperării.

Dialectica sintezei eului – a eului ca sinteză – angajează mereu trecerea unui factor în contrariul său, mai bine zis, expansiunea unui termen până la anihilarea/substituirea propriului contrariu. În acest sens, pot fi desprinse două mari tipuri de disperare: cea fixată pe infinitudine şi, deci, pe lipsa finitului; cea claustrată în finitudine – în care se ratează infinitul, este, deci, absentă aptitudinea infinirii sinelui. „În orice existenţă umană care se crede deja sau care vrea pur şi simplu să fie infinită, şi de asemenea în orice moment în care o existenţă umană a devenit sau doar vrea să fie infinită, este disperare. Căci eul este sinteza în care

finitul limitează şi infinitul extinde sau lărgeşte." [1] Disperarea care se pierde în infinit[izare] este a imaginarului şi fantazării informe.

În general, imaginaţia este agent/medium al infinitizării; ea modifică sensibil conţinuturile sentimentului, cunoaşterii şi voinţei, inventând câmpul acelui posibil care atrage omul către infinit, îndepărtându-l astfel de realitatea imediată a eului astfel încât îi deturnează interesul pentru revenirea în finitudinea pedestră. Dispreţul pentru limite este sursa volatilizării eului, chiar dacă viaţa pare a-şi urma cursul firesc şi pericolul ruperii de concret nu este sesizabil. Aşa cum sesizează Gregor Malantschuk, imaginaţia este interpretată de către Kierkegaard ca o facultate cognitivă *instar omnium* specific umană prin care este construită viaţa în referenţialul infinităţii; exigenţa infinitului - ca probă a eternităţii - are totdeauna un sens concret, întrucât este integrată în şi asumată prin mişcarea existenţială a sinelui; de aceea, imaginaţia trebuie temperată prin raţionament logic şi reflecţie morală pentru a nu degenera în himeră.[2]

Atunci când finitul se substituie contrariului său, aspiraţia umană este strâmt[or]ată, disperarea izvorând tocmai din îngustime intelectuală şi sărăcie morală; spiritul este emasculat: se îngrijeşte doar să dea o valoare infinită lucrurilor indiferente, mărunte, banale; mizele nu pot fi decât minore: omul acceptă să fie captiv în finit, „încetând să fie un eu/sine pentru a deveni un număr, un om în plus, o altă repetare a acestei exasperante uniformităţi."[3] În această categorie intră cei dispuşi la adaptare confortabilă; urmând înţelepciunea curentă – în fond, mediocră –, se aruncă în vâltoarea lumii preocupaţi de reuşită, succes, devenind simple exemplare ale unei mulţimi.

Eul nu devine decât dacă este liber; de aceea, alături de sinteza infinit – finit, sunt esenţiale categoriile de „posibilitate" şi „necesitate". Aşa cum finitudinea – în raport cu infinitul – limitează, necesitatea este cea care înfrânează câmpul posibilului. Eul – ca sinteză a finitului cu infinitul – este mai întâi pus, există ca virtualitate; pentru a deveni, se proiectează pe ecranul imaginaţiei care îi revelează infinitul posibilului; eul potenţial – deci eul privit sub unghiul putinţei de a fi – conţine atât posibil cât şi necesitate, întrucât, fără îndoială, este el însuşi, dar trebuie şi să evolueze. Devenirea este o mişcare pe loc atunci când eul rămâne – datorită deficitului de necesitate, respectiv, ca urmare a sustragerii din real – o posibilitate abstractă. Mirajul evadării eului din ceea ce efectiv este el însuşi, rătăcirile sale într-un posibil

[1] *Ibidem,* p. 81
[2] Søren Kierkegaard, *Oeuvres complètes*, Tome XX, Index Terminologique. Principaux concepts de Kierkegaard par Gregor Malantschuk, Traduit du danois, adapté et complété par Else-Marie Jacquet-Tisseau, Paris, Éditions de l`Orante, 1986, p. 62, 67-68
[3] Søren Kierkegaard, *La Maladie à la mort [Guérir du désespoir]. Un exposé psychologique chrétien pour l'édification et le réveil,* ed. cit., p. 84

nerelaţionat cu necesitatea se ataşează fie dorinţei, nostalgiei, fie melancoliei imaginative (speranţă, credinţă sau angoasă).

Poziţiile deterministe şi fataliştii presupun o asemenea lipsă a posibilului încât totul devine banal, iar viaţa eşuează în platitudine. Or, afirmă Kierkegaard, „personalitatea este o sinteză de posibilitate şi necesitate. Prin urmare, din această cauză, persistenţa sa este ca şi respiraţia, care înseamnă inspiraţie şi expiraţie. Eul deterministului nu poate să respire, întrucât este imposibil ca să respiri numai ceea ce este necesar; atunci eul se asfixiază pur şi simplu. Fatalistul este disperat, întrucât l-a pierdut pe Dumnezeu, şi, prin aceasta, propriul sine; a fi lipsit de Dumnezeu înseamnă a fi lipsit de sine însuşi. Or, fatalistul nu are Dumnezeu, sau, ceea ce înseamnă acelaşi lucru, Dumnezeul său este necesitatea; într-adevăr, la fel cum totul este posibil în Dumnezeu, Dumnezeu constă tocmai în faptul că totul este posibil. De aceea, cultul pe care fatalistul îl aduce lui Dumnezeu este, în punctul său maxim, o interjecţie; esenţialmente, mutism, supunere oarbă/mută; fatalistul nu se poate ruga. A te ruga înseamnă a respira, şi posibilitatea este pentru mine ceea ce este oxigenul pentru respiraţie." Pentru a se ruga, omul are nevoie de un Dumnezeu care reprezintă sensul deplin al posibilului/posibilităţii; „Dumnezeu constă în faptul că totul este posibil sau că totul este posibil lui Dumnezeu", iar sinele propriu se împlineşte prin raportare directă şi transparentă la Dumnezeu, a cărui voinţă este tocmai posibilul. Filistinii sunt vidaţi de orientare spirituală, iar lipsa de imaginaţie - care înseamnă, de fapt, absenţa posibilului - este simulată prin situarea în câmpul probabilului (în care posibilul găseşte totdeauna un refugiu).

În acest context, merită atenţie aparte o precizare făcută de Kierkegaard: „credinciosul deţine antidotul pe veci infailibil împotriva disperării: posibilitatea. Pentru Dumnezeu totul este posibil în fiecare clipă. Tocmai în aceasta constă sănătatea credinţei, care rezolvă contradicţiile."[1]

Creşterea conştientizării intensifică disperarea. „Disperarea diavolului este cea mai intensă dintre toate, căci diavolul este spirit pur şi, prin urmare, conştiinţă şi transparenţă absolute; nu este în el nimic obscur care să poată servi ca circumstanţă atenuantă şi, de aceea, disperarea sa este însăşi sfidarea absolută. Acesta este maximul disperării. La minimum, este o stare sau, cum este omeneşte tentaţia de a spune, se trăieşte într-un soi de inocenţă, fără a şti că este disperare."[2] Aşadar, celui mai înalt nivel al inconştienţei (non-conştientizării) îi corespunde pulsul cel mai de jos al disperării, atât de vlăguit încât ne putem întreba dacă mai poate fi vorba despre disperare. Kierkegaard consideră că această formulă a disperării – care

[1] *Ibidem,* pp. 90–91
[2] *Ibidem,* p. 92

se ignoră, nu este conştientizată – este cea mai frecventă; omul care posedă o conştiinţă redusă a[supra] faptului că, în calitate de om, trebuie să se asume ca spirit duce o viaţă vegetativă, multiplicată sub presiunea ispitelor curente. Deşi, în timp, se ajunge la o extincţie a rosturilor spirituale, disperatul este apărat în/de ignoranţă, însă în paguba sa, împotriva conştiinţei, şi de aceea, [îşi] este, de fapt, propria sa victimă.

De fapt, „disperarea însăşi este o negativitate; ignorarea sa este o nouă negativitate”[1]; disperarea fără de ştiinţă nu se îndepărtează de adevăr şi salvare decât cu un pas negativ în plus. În dialectica pură, se poate face simplu o ierarhie valorică între disperarea care se ignoră şi disperarea conştientă; sub raport moral, se poate spune, desigur, că acela care, cu bună ştiinţă, rămâne în disperare este mai departe de şansa propriei salvări – întrucât disperarea sa este mult mai intensă –; însă, ignorarea disperării nu o poate anula, ci este sursa unor pericole, pe fondul insensibilităţii spirituale şi a existenţei vegetative. Numai sub acest aspect se poate susţine că disperatul ignorant este în ghearele sigure ale disperării. De altfel, în toate ipostazele ignoranţei este impregnată angoasa unui neant spiritual care secretă o siguranţă golită de interioritate, iar unde este prezentă angoasa disperarea este la pândă şi devine evidentă imediat ce se clatină vraja inocenţei şi încep să se ofilească iluziile sensului. Această întrepătrundere dintre angoasă şi disperarea lipsită de conştiinţa sa poate fi sesizată în stilul vieţii estetice (caracterizat prin absenţa spiritului), în păgânism (care, potrivit lui Kierkegaard, nu cunoaşte dimensiunile modelatoare ale spiritului, dar este orientat către acesta), precum şi în omul natural (atotprezent în spaţiul creştinătăţii) care – prin îndepărtare de sensurile interiorităţii şi trădarea mizelor vieţii autentice – este un păgân modern, definibil prin lipsă de spiritualitate.

Disperarea conştientă de existenţa sa – deci conştientă de faptul că eul posedă în sine ceva etern[itate] – are două forme de manifestare; una în care nu se vrea să fie el însuşi; şi alta în care se vrea să fie el însuşi. Prima este o «disperare-slăbiciune». A doua poate fi numită «disperarea-sfidare».

«Disperarea-slăbiciune» – explicitată de Kierkegaard în categoria spirituală a feminităţii – este prilejuită, mai întâi, de temporar sau lucruri vremelnice; omul fixat în lume şi viaţă prin spontan nu are şi nu percepe în sine decât o aparenţă înşelătoare de eternitate; chiar dacă doreşte, rămâne un dativ: „mie”, fără altă dialectică interioară decât aceea a agreabilului şi dezagreabilului; deci, nu are conştiinţa infinită a eului, a disperării şi a stării disperate în care se află, rezumându-se la o reflecţie cantitativă în termeni de fericire,

[1] *Ibidem,* p. 94

nenorocire, fatalitate; de fapt, disperarea însăşi este pasivă, întrucât vine din afară; nefiind o acţiune iniţiată lăuntric, se reduce la cumularea incoerentă de suferinţe reflexe – ca reacţii primare impuse de cursul şi [o]presiunea împrejurărilor. Dependenţa de imediat justifică voinţa de a nu [mai] avea un eu, dorinţa de a fi un altul, aşteptarea incertă a unui alt eu, nostalgia de a fi fost altfel ş.a.m.d. Îndepărtarea graduală de imediatitate este posibilă prin creşterea reflecţiei asupra propriei condiţii, fără însă a se depăşi marginile supunerii pasive la cauze exterioare. Pe scurt, se poate spune că disperarea-slăbiciune constă într-o suferinţă pasivă de sine, contrară disperării prin care se revendică individualizarea. Şocurile evenimenţiale, progresul în perceperea diferenţei intime dintre sine şi lumea externă ş.a. nu schimbă mai nimic: insul ignoră experienţele interiorităţii; fără nimic îndărăt, fondul delicat al sufletului este deschis către viaţa reală, activă de care îşi leagă împlinirea; privarea efectivă de lucruri temporare este continuată imaginativ la infinit, disperarea având ca pretext vremelnicia in toto şi exprimând, astfel, o anume înaintare în conştiinţa de sine.

Urmează – nu prin acumulare, ci prin ruptură – un alt fel de disperare-slăbiciune; dacă până acum obiectul era temporar – în sensul că se disperă de un anume lucru vremelnic sau de vremelnicœie] în ansamblul său –, schimbarea de perspectivă este produsă de faptul că disperarea este relativă la veşnicœie], eternœitate]; accentul privirii este schimbat: „de care..." ("de ce...") este înlocuit prin „relativ la...", „faţă de ..."; disperarea legată de câte ceva (şi mereu altceva) trecător trece într-o postură în care este pusă în relaţie cu problema eternului/eternităţii. În această nouă postură, omul disperă de slăbiciunea sa, însă fără să ajungă la sfidare. Conştiinţa fragilităţii constitutive adânceşte viaţa interioară până la a se cristaliza convingerea că disperarea însăşi nu este altceva decât ratarea eternităţii şi pierderea de sine însuşi. Mai mult: disperarea nu mai este un rău pasiv, ci o acţiune, nu vine din afară, ci din străfundurile eului, fără şansă de uitare şi/sau cicatrizare.

"Disperarea-sfidare" – în şi prin care omul vrea să fie el însuşi – este situată sub semnul masculinităţii: virilitate a voinţei şi luciditate tăioasă a spiritului. Sfidarea este posibilă mulţumită eternităţii; „se face un abuz disperat de eternitatea pe care eul o are pentru a vrea cu disperare să fie el însuşi"[1]; dacă, în mod obişnuit, prin disperarea care pregăteşte saltul către credinţă individul „găseşte forţa de a se pierde pentru a se regăsi", în cazul de faţă, încă de la început, el „refuză să înceapă prin a se rătăci, ci vrea să fie el însuşi", „pretinde conştiinţa unui eu infinit"[2] care, însă, nu este în realitate decât „forma cea mai abstractă, posibilitatea cea mai abstractă a eului" şi, de aceea, disperatul se detaşează de orice raport cu şi de orice

[1] *Ibidem,* p. 114
[2] *Ibidem*, p. 115

raportare la puterea care l-a instituit, refuzând însăşi ideea existenţei unei asemenea puteri. Spiritul îşi revendică autonomia, nerecunoscând nici o putere mai presus de el, şi, cu o atenţie ambiţioasă, îşi propune să dispună de sine însuşi, să-şi creeze eul ce vrea să devină, admiţând din eul concret numai ceea ce este potrivit. Întrucât, iniţial, forma infinită – proiecţia de sine – nu este decât eul negativ, activismul uman experimentează, pretinzând astfel să confere actelor sale un interes şi un sens infinit. Multiplicarea este, de fapt, căutare în limitele eului şi, deci, nu se poate ajunge până la erijarea în mod experimental în Dumnezeu; întrucât această dialectică nu are nici un punct fix, insistenţa în construirea de sine poate eşua – tocmai datorită arbitrarului subiectiv – într-un „eu" din ce în ce mai ipotetic: „în efortul său disperat de a fi el însuşi, se străduie către un scop diametral opus şi, pur şi simplu, nu devine un eu/sine." Acest provizorat, prin care omul se consideră stăpânul absolut al propriului eu, dezvăluie o seriozitate/gravitate frauduloasă, întrucât disperarea îşi integrează/procură şi ceea ce nu ar trebui s-o caracterizeze: satisfacţie, plăcere, folosinţă, avantaj ş.a. Absorbit de activismul unui „rege fără regat", „eul, în disperarea sa, vrea să savureze întreaga satisfacţie de a parveni la propriul sine, de a se concepe el însişi, de a fi el însuşi."[1] Însă, întrucât contestă alteritatea divină, îndârjirea creării propriului eu sfârşeşte în comprehensiune vagă de sine, proteism existenţial şi infinitizare pedestră.

Totuşi, nu poate fi vorba de o simplă reîntoarcere în orizontul imediatităţii spre a-şi afla salvarea în divertisment, batjocură de sine sau în resemnarea umilă. Mai degrabă ne aflăm în faţa unui tip special de refuz: „nu se vrea să se admită a se consola, nici a se vindeca prin eternitate"; „se acordă lucrurilor pământeşti o asemenea valoare încât eternitatea nu poate să ofere nicio consolare"[2], dar nici mizele efemere nu oferă temeiul unei înălţări. O dată asumate, aceste contradicţii dau prilejul de „a face din întreaga existenţă un subiect de scandal": prin sfidare, omul vrea să fie el însuşi, nu în ciuda disperării, ci închizând-o în întreaga sa viaţă şi extrăgându-şi insolenţa din chin, fără să mai conteze pe o şansă de sprijin, nici măcar de la Dumnezeu – pentru care totul este posibil. Se întâmplă ca omul ce suferă să nu caute lucrul cel mai bun care îi este de ajutor, ci o form[ul]ă sau alta pe care o doreşte; sprijinul venit de sus – în speţă, cel divin – poate fi, în absolut, resimţit ca umilinţa de a trebui acceptat ca atare – aşa cum şi cât este –, fără a pune condiţii, omul [re]simţindu-se un nimic în mâna „salvatorului"; cât este în căutarea ajutorului, pare a fi obligat să renunţe la a mai fi el însuşi. Condensarea suferinţei orientează disperarea către furia demonică. Omul nu mai vrea salvarea, oricum vine prea târziu – fie şi din partea lui Dumnezeu; în consecinţă, „preferă să

[1] *Ibidem,* p. 116-117
[2] *Ibidem,* p. 117

tune şi să fulgere împotriva a toate şi să pozeze în victimă a vieţii şi a lumii întregi, o victimă pentru care contează să aibă în mână propria sa nenorocire pentru ca nimeni să nu i-o răpească, căci, dacă îi este luată, el nu mai poate să [se] convingă, nici să probeze că el are dreptate."[1] Frica de eternitate începe să exprime tocmai această frică de a nu i se lua ceea ce el consideră însemn al unei superiorităţi infinite faţă de restul oamenilor, şi însăşi justificare a faptului de a fi întocmai cel care este.

Spiritualizarea disperării înseamnă interiorizare tot mai accentuată până la închiderea lumii subiective şi indiferenţă faţă de aparenţele care ascund disperarea. Însă, tactul demonic dovedeşte o minuţiozitate aparte în a se sustrage hermetismului interiorităţii prin aparenţe oarecare, cât mai insignifiante şi neutre posibil, sub care se ascunde. Astfel mascată, disimulată, spiritualitatea pune în faţa realităţii „un loc împrejmuit, o lume exclusiv pentru sine, o lume în care eul disperat, „fără răgaz ca şi Tantal se chinuie să vrea să fie el însuşi." Pe această linie de evoluţie, consideră Kierkegaard, se atinge cea mai condensată formulă a disperării. Demonicul nu practică admiraţia exagerată de sine, idolatria eului propriu, precum stoicii; desăvârşirea este urmată şi voită „din ură faţă de viaţă"; „vrea să fie el însuşi potrivit nimicniciei sale" pentru a-l compromite pe Dumnezeu; „nu vrea în ciudă să-şi rupă sinele de puterea care l-a instituit, ci vrea să i se impună prin sfidare, să-i ţină piept." „Prin revolta sa contra întregii vieţi – notează Kierkegaard –, acest disperat crede că a găsit o probă împotriva acesteia, împotriva bunătăţii ei; crede că el însuşi este această dovadă şi vrea să fie întocmai astfel, şi de aceea vrea, de asemenea, să fie el însuşi, împreună cu suferinţa sa, pentru ca, prin chiar această suferinţă, să protesteze împotriva întregii existenţe."[2] În timp ce disperarea-slăbiciune se ascunde în consolare, disperatul demonic nu mai vrea să ştie nimic despre eternitate - fie şi numai pentru că o asemenea consolare i-ar ruina obiecţiile de principiu pe care le ridică împotriva a tot ceea ce există.

Păcatul este o condensare a disperării; slăbiciunea sau sfidarea se îndreaptă către şi se raportează la puterea supremă; conştiinţa de a fi în faţa lui Dumnezeu, sau faptul de a avea ideea de Dumnezeu, precizează şi intensifică natura dialectică, etică şi religioasă a păcatului încât – prin analogie cu terminologia juridică – aceasta poate fi numit „disperare calificată". Sub raport psihologic, punctul cel mai de sus pare a fi atins de viaţa poetului orientat religios: în resemnarea acestuia nu lipseşte ideea de Dumnezeu, însă fără a fi vorba de un credincios în sensul strict al cuvântului; posedă numai componenta primară a credinţei: disperarea, iar aceasta exprimă o nostalgie arzătoare pentru religie; structurarea conflictuală a fondului

[1] *Ibidem,* pp. 118–119
[2] *Ibid.,* p. 120

sufletesc îl îmbie către visare în loc de a trăi, către o raportare imaginativă cu binele şi răul care suspendă raportul real ce ar trebui creat prin chiar viaţa sa.

Kierkegaard nu urmează calea descrierii psihologice a „disperării calificate", ci îi relevă semnificaţia dogmatică. De fapt, operează o schimbare de optică prin care este posibilă o detaşare de explicitarea complice a diferitelor moduri de a dispera; în prelungirea analizei antropologice a disperării, Kierkegaard recurge la postulate metafizice în marginile cărora însuşi fenomenul disperării este învestit cu şi îşi asumă confuz un rost într-un spaţiu al soluţiilor posibile. Dimensiunea eternităţii din om şi dialectica infinitizării sinelui sunt sustrase din stările de sufocare existenţială şi limpezite într-un plan în aparenţă exterior, deşi ulterior se dovedeşte a fi nemijlocit implicat în toate fibrele dramei căutării de sine; abia modificarea de perspectivă restituie disperării amploarea şi vertebrarea existenţială cu sens. Gradaţiile conştiinţei de sine – de fapt, progresia prin salt de la ignorarea eului etern până la ipostazele acelei conştiinţe de sine în care există totuşi eternitate – sunt evidenţiate din unghiul eului uman. Kierkegaard este, însă, interesat de acele conversiuni spirituale care apar numai atunci când eul însuşi se judecă pe sine în faţa lui Dumnezeu, deci se autoraportează (sau este calificat prin raportare) la ideea de Dumnezeu. În consecinţă, calitatea de om este surprinsă (şi se dezvăluie) conform cu măsura lui Dumnezeu. Schimbarea de registru analitic ni se pare legitimă, cu atât mai mult cu cât radiografia diferitelor fixări şi direcţii de evoluţie ale disperării dovedesc natura dilematică a umanului, şi mărturisesc neputinţa ieşirii din paradoxul tragic al polarizărilor existenţiale produse de spirit – ceea ce înseamnă că omul, în măsura în care îşi asumă în ecuaţia vieţii provocarea esenţială a infinitului şi eternităţii, nu [-şi] poate afla doar în şi prin sine însuşi rezolvări autentice; reamintim că disperarea este privită ca *maladie fatală*, *boală de moarte*, boala, nu leacul, iar în Dumnezeu Kierkegaard unifică, în acest context, funcţia unui postulat metafizic ce îngăduie cert *antidotul disperării*. De fapt, este introdusă o nouă măsură a umanului. „Disperarea se intensifică proporţional cu conştiinţa de sine; însă eul se potenţează în funcţie de măsura sa, şi cu o putere infinită atunci când măsura este Dumnezeu." Eul se sporeşte pe sine prin raportarea la Dumnezeu, şi, invers, însăşi ideea de Dumnezeu creşte împreună cu sinele. Numai conştiinţa de a fi înaintea lui Dumnezeu face din eul nostru concret „sinele infinit" care greşeşte „în faţa lui Dumnezeu."[1] Raportarea la Dumnezeu se lămureşte în/prin experienţa interiorităţii personale, în măsura în care nu poate fi vorba de o entitate exterioară, ci de ideea de Dumnezeu pe care eul o are în el însuşi, iar ideea nu rămâne exterioară voinţei individuale, ci se contopeşte în ansamblul

[1] *Ibidem,* p. 124. Întrucât "Dumnezeu nu ne este ceva exterior ca, de exemplu, un agent de poliţie", „orice păcat este comis în faţa lui Dumnezeu."

experienţelor existenţiale. Păcatul este o categorie a spiritului: nu constă, pur şi simplu, în dereglarea (pervertirea) firii omeneşti, în desfrâul cărnii şi sângelui, ci în consimţământul (încuviinţarea, adeziunea) spiritului la această dereglare. Şi, întrucât fiinţarea disperării este totdeauna în faţa lui Dumnezeu, „contrariul păcatului nu este virtutea, ci credinţa."[1] Opoziţia păcat–credinţă modifică toate conceptele etice. Criteriul suprem al creştinului constă în a se judeca dacă este sau nu în faţa lui Dumnezeu – ceea ce atrage după sine absurditatea, paradoxul, posibilitatea scandalului logic, prin care creştinismul se apără împotriva oricărei speculaţii. Scandal[os]ul presupune că realitatea omului ar trebui să conste în faptul de a fi Singuratic, de a exista ca individ-singular[itate] în faţa lui Dumnezeu; apoi, că păcatul insului ar trebui să-l preocupe pe Dumnezeu. Dacă filosofii universalizează imaginar indivizii în specie, dizolvând, astfel, singularul, Kierkegaard dă pregnanţă metafizică tocmai raportului permanent şi direct – faţă în faţă – al insului cu Dumnezeu; joncţiunea celor două ordini (regimuri existenţiale) produce paradoxul, fie şi numai pentru că omul nu poate înţelege şi nu-şi poate explica raţional raportul. Paradoxul de „a trăi în cea mai mare intimitate cu Dumnezeu"[2] este priceput mai uşor prin analogie cu gelozia/invidia, interpretată de Kierkegaard ca „o admiraţie ascunsă (disimulată – n.n.)"; „admiraţia este abandonul fericit de sine însuşi, iar invidia o revendicare nefericită a eului"; „admiraţiei–invidie proprii relaţiilor inter-individuale îi corespunde raportul omului cu Dumnezeu opusul: o adoraţie–scandal."[3]

Dacă aptitudinea de a înţelege este deschiderea omului către om – distanţa până la care poate ajunge spiritul în întâmpinarea omenescului –, credinţa întemeiază raportarea omului la divin; fiind un scandal pentru spirit, credinţa este mărturia faptului că raportul în cauză este şi rămâne incomprehensibil. „Pentru creştinism, păcatul rezidă în voinţă, nu în cunoaştere, şi această corupere a voinţei depăşeşte conştiinţa individului."[4] După ce revelaţia lui Dumnezeu prin Isus instruieşte omul în legătură cu natura păcatului, păcatul în faţa lui Dumnezeu este tocmai disperarea omului de a nu vrea să fie însuşi sau de a vrea să fie el însuşi. "Păcatul – sintetizează Kierkegaard – este ignoranţa, ignorarea a ceea ce este păcatul"[5]; el nu constă atât în a nu (putea) înţelege ceea ce este just, drept, bine, legitim, întemeiat, îndreptăţit, ci în faptul că omul nu vrea să-l înţeleagă, nu vrea justul. Viaţa spiritului nu are oprire; dacă justul nu este făcut şi asumat în chiar clipa recunoaşterii sale, cunoaşterea începe să se estompeze, iar voinţa-dorinţă – care dirijează natura inferioară a omului – activează o viclenie a amânării şi

[1] *Ibidem,* p. 126
[2] *Ibidem*, p. 128
[3] *Ibidem,* p. 129
[4] *Ibidem,* p. 137
[5] *Ibidem,* p. 138

ademenirii, sfârşind prin a impune propriul etalon întregii vieţi spirituale. Simplificând, am putea spune că disperarea este maladia fatală a spiritului provocată de falsificările (maladiile) voinţei, aşa încât omul (de-)cade în păcatul de a-şi ignora adevărata sa natură.

Diferenţa de natură dintre Dumnezeu şi om întemeiază toate form[ul]ele paradoxului, legitimând, în acelaşi timp, singurul punct de vedere din care poate fi evidenţiată natura pozitivă a păcatului: dacă progresia disperării implică, pe de o parte, un progres al conştiinţei de sine şi, pe de altă parte, creşterea intensităţii pornind de la pasivitate până la actul conştient – ceea ce exprimă, de fapt, originea interioară a disperării –, păcatul – întrucât implică un eu potenţat prin credinţă – impulsionează către maximum de conştientizare a păcatului ca act. De aceea, „păcatul este o poziţie" – nu o negare, ci o atitudine, o condiţie pe care omul şi-o asumă, un mod de a se situa sub raport existenţial; pozitivitatea păcatului decurge tocmai din „a fi în faţa lui Dumnezeu."[1]

Fără îndoială, cei mai mulţi dintre oameni trăiesc într-o indiferenţă mediocră atât de îndepărtată de bine şi credinţă încât viaţa lor conţine prea multă a-spiritualitate pentru a fi vorba de păcat, şi prea puţină vlagă interioară pentru a-i atribui disperarea. În contrast cu această viaţă [de]căzută în mediocritate, nu trebuie considerat un merit faptul de a fi un adevărat păcătos, ci contează doar preocuparea de a găsi o conştiinţă esenţială a păcatului. Străduinţa în păcat este un păcat în plus tocmai pentru că, lipsindu-i căinţa, reînnoieşte păcatul, astfel încât acesta devine o a doua natură. Intensificarea păcatului prin el însuşi face să nu mai conteze noile păcate privite izolat, ci starea continuă de păcat, perpetuarea şi perseverenţa sa; totodată, legea de potenţare a păcatului marchează – observă Kierkegaard – o mişcare interioară de conştientizare din ce în ce mai intensă. De fiecare dată, noua conştiinţă a păcatului intensifică starea de păcat, iar a dispera de păcatul propriu exprimă închiderea păcatului în propria sa consecvenţă.

„Păcatul însuşi înseamnă îndepărtarea de ceea ce este bine, iar disperarea celui care păcătuieşte este o confirmare a acestei emancipări. În această încăpăţânare păcatul se chinuie în mod evident/sincer/natural să etaleze ultimele forţe ale demonicului."[2] Omul este prins într-o dublă închidere: nu numai că binele, căinţa şi iertarea sunt luat în gol, ci, în plus, sunt văzute ca pericole împotriva cărora se înarmează, aşa cum procedează omul de bine în faţa tentaţiei. Prin el însuşi, păcatul este lupta disperării, iar disperarea este tocmai acea experienţă maladivă a spiritului care protejează tentaţia păcatului de a se menţine în starea de cădere accelerată.

[1] *Ibidem,* p. 141
[2] *Ibidem,* p. 150

Deci, disperarea este o sursă de putere, o constrângere demonică asupra sinelui care salvează energiile păcatului de la epuizare.

Mai mult: faptul de a dispera de păcatul său este amplificat prin disperarea relativă la absolvirea de păcate, întrucât, în faţa lui Christ, omul nu cutează, nu riscă să creadă (å disperarea-slăbiciune) sau refuză să creadă (= disperarea–sfidare). Schimbarea sistemului de referinţă – respectiv: faptul că omul nu mai este în simplă căutare de sine potrivit măsurii umane, ci în calitate de păcătos, situat ca imperfecţi[un]e în faţa divinităţii – determină modificări de interpretare a slăbiciunii şi sfidării. Acestea sunt învestite cu înţelesuri, conţinuturi şi sensuri contrarii celor obişnuite. Astfel, dacă de obicei – aşa cum am sesizat şi în analiza tipologică a disperării – slăbiciunea se ataşează acelei disperări prin care omul nu vrea să fie el însuşi, în contextul de faţă – cel vertebrat de postulatul păcatului, care (auto-) poziţionează umanul potrivit măsurii divine – devine, în mod evident, sfidare, întrucât omul refuză să fie ceea ce este; iar dacă, în gândirea curentă, sfidarea indică o disperare prin care cineva vrea să fie el însuşi – categoria demonicului fiind performantă, omul voindu-se numai pe sine însuşi, nimic altceva –, în schimbarea de perspectivă propusă devine [în]semn al slăbiciunii, întrucât a rămâne la/în sine însuşi presupune voinţa de a fi păcătos.

Disperarea ce se configurează în jurul problemei păcatului este, în acelaşi timp, „primul moment al credinţei”[1] – în măsura în care dialectica sa dovedeşte o mişcare către credinţă; însă, atunci când ricoşează în faţa ideii de Dumnezeu şi întoarce spatele credinţei, devine un nou păcat. În acelaşi fel, scandalul, ca posibil abolit, anunţă închegarea credinţei, dar, totodată, aparţine păcatului.

Circumscriind tendinţe ambivalente ce tensionează fluxurile interiorităţii, Kierkegaard activează surse latente de trezie spirituală împotriva unui creştinism confortabil sub raport sufletesc. Doctrina păcatului este folosită pentru a evidenţia categoria individualului, iar individul este dincoace de concept, o devenire ce nu poate fi redusă la definiţii şi schematizări logice. Deşi comun tuturor oamenilor, păcatul speciei nu poate fi tratat printr-un concept nivelator, ci – am putea spune – se distribuie fără să se împartă individualităţilor, astfel încât fiecare trebuie privit ca singularitate păcătoasă. Fiecare om este (şi trebuie să se asume pe sine ca) realitate ireductibilă, iar, „dintre toate atributele aplicabile omului, păcatul este singurul care nu poate în niciun fel - nici *via negationis*, nici *via eminentiae* - [nici pe calea negaţiei, nici prin calea transcendenţei] să fie aplicat lui Dumnezeu”; credinţa se adânceşte doar în măsura în care îşi însuşeşte consecinţele ce decurg din certitudinea unei diferenţe de natură

[1] *Ibidem,* p. 156

între om şi Dumnezeu. Transferul atributelor între cele două ordini esenţial distincte – de o parte, sacrul, iar la polul opus omenescul din individ – este inadmisibil. Distanţa infinită dintre cele două regimuri existenţiale este tocmai temeiul scandalului prin care izbucneşte subiectivitatea personală întru limpezirea de sine; în ultima instanţă, alternativa este simplă: „fie trebuie să fii scandalizat, fie trebuie să crezi."[1] Această evidenţă ontologică – drept temei al diferenţei radicale dintre raţiune şi credinţă – este sursa explicitărilor kierkegaardiene privitoare la raporturile dintre *absurd*, *paradox/scandal logic* şi *disperare*. „Paradoxul nu este o concesie, ci o categorie, o determinaţie ontologică şi exprimă raportul dintre spiritul existenţial-cunoscător şi adevărul etern."[2] Confruntarea existenţei umane cu imperativele adevărului etern legitimează structura categorială a paradoxului, întrucât – contrar principiului hegelian – nu tot ceea ce este real este şi raţional. Înlănţuirea probatorie a discursului raţional ajunge într-un impas definitiv, solicitând o cunoaştere/atitudine spirituală care depăşeşte şi încapsulează ireductibilul raţiunii.[3] Absurdul este, la rândul său, „o categorie care nu anulează credinţa, ci o întemeiază, în măsura în care „este criteriul negativ a ceea ce este superior intelectului şi cunoaşterii umane"; el este doar „determinaţia formală a credinţei", „o expresie a disperării", care, la rândul ei, este „criteriul negativ al credinţei."[4] Absurdul constă în conştientizarea unei disproporţii între limitele umane şi atotputernicia divină; disperarea este simptomul existenţial al acestei determinaţii ontico-ontologice, iar credinţa este remediul a ceea ce omeneşte nu este posibil prin pozitivitatea evidenţei că lui/prin Dumnezeu totul este posibil – deci „antidotul disperării".

Sinele se ridică la cel mai înalt grad al disperării prin păcatul împotriva Sfântului Duh: „un război între om şi Dumnezeu, în care omul îşi schimbă tactica", nu se mai eschivează, ci este absorbit de păcatul care devine din ce în ce mai precis el însuşi. „Disperarea în privinţa iertării păcatelor este o atitudine pozitivă în faţa ofertei de compasiune divină; păcatul nu mai constă pur şi simplu în a i se sustrage, nu este numai defensiv. Ci păcatul prin care se renunţă la creştinism ca la o născocire sau impostură este un război ofensiv. Toată tactica precedentă recunoştea, într-un sens, superioritatea adversarului. Dar acum păcatul este cel care trece la atac."[5] Posibilitatea scandalului nu este abolită, ci, dimpotrivă, întărită de dogma creştină a lui

---

[1] *Ibidem,* p. 161
[2] Soren Kierkegaard, *Papers and Journals. A Selection*, translated with introductions and notes by Alastair Hannay, Penguin Books, London, 1996, p. 255
[3] Vezi argumentele pe baza însemnărilor din manuscrise: France Farago, *Comprendre Kierkegaard*, Armand Colin, Paris, 2005, p. 136-142
[4] Soren Kierkegaard, *Papers and Journals. A Selection*, ed. cit., p. 458-460
[5] Sören Kierkegaard, *La Maladie à la mort [Guérir du désespoir]. Un exposé psychologique chrétien pour l'édification et le réveil*, ed. cit., p. 164

Dumnezeu întrupat Om: afinitatea dintre Dumnezeu şi om – situată sub semnul iubirii, a sacrificiului lui Christ – este însoţită de posibilitatea scandalului – ca garanţie a protejării lui Dumnezeu împotriva familiarităţii umane. Însăşi credinţa sub forma adoraţiei – în măsura în care între credincios şi Dumnezeu se află mereu o prăpastie infinită – include riscul scandalului facultăţilor raţionale.

„Dumnezeu şi omul sunt două naturi pe care le separă o diferenţă calitativă infinită. Orice doctrină care nu vrea să ţină cont de aceasta este pentru om o nebunie, şi, din perspectivă divină, o blasfemie."[1] Dacă păgânismul reduce pe Dumnezeu la om – închipuindu-şi-l după măsura omenescului (= zeii antropomorfi) –, în creştinism Dumnezeu se face om, însă numai sub rezerva posibilităţii scandalului (care asigură separaţia netă a celor două regimuri existenţiale). Kierkegaard consideră că autenticitatea credinţei creştine este probată tocmai de transfigurarea existenţială a acestei diferenţe ontologice – ceea ce presupune, inevitabil, proba scandalului, a paradoxului; mai precis: pronunţarea personală în legătură cu dubla natură a lui Christ. Dacă, în forma cea mai de jos, inocentă, problema este lăsată ca indecisă, dacă, în prelungire, se adoptă o întruchipare negativă a scandalului – printr-o suferinţă fixată pe paradox –, formula cea mai acută – pozitivă – tratează dogma creştină drept fabulaţie, afirmându-se fie că Christ nu are decât aparenţă umană, nefiind în fapt o persoană, fie că nu este nimic altceva decât un om. Misterul dublei firi (naturi) – deci, temeiul paradoxului – este, astfel, tranşat prin expansiunea agresivă a unei disperări condensate prin fixarea deliberată în păcat.

În acest punct este evident contrastul maxim dintre disperare şi credinţă; disjuncţia între aceste alternative neechivalente şi diferite calitativ hotărnicesc, de fapt, spaţiul căutării de sine. Starea în care disperarea este în întregime absentă este caracterizată astfel: „eul care se raportează la sine însuşi şi vrea să fie el însuşi devine transparent şi se întemeiază pe puterea care l-a instituit"[2]; această formulă este chiar definiţia credinţei. Referenţialul religios/teologic al textului kierkegaardian are, în chiar nucleul său ideatic, o semnificaţie/valoare metafizică, în măsura în care Dumnezeu exprimă/este Absolutul însuşi, infinitul/infinitatea. În acord cu o asemenea interpretare, Alasdair Hannay remarcă: "prin faptul că ia ca model pe Dumnezeu-Om şi relaţia cu Dumnezeu ca sens al *eternului* în individ, Kierkegaard împinge realizarea [împlinirea-n.n.] dincolo de raza de acţiune a propriilor

[1] *Ibidem,* p. 165
[2] *Ibidem,* p. 170

noastre capacităţi."[1] Mai mult: sintagma "*înaintea lui Dumnezeu*" poate fi înlocuită cu/prin "*ceva etern în sine*" [*însuşi*-n.n.], întrucât sinele devine conştient de faptul că are/este, în structurile sale de profunzime, o „*realitate copleşitoare*"[2] ce se dezvăluie şi trebuie asumată la modul absolut. Din perspectiva unei asemenea posibile interpretări, credinţa nu anulează în totalitate disperarea, ci doar o re-semnifică. Compatibilă cu o asemenea concluzie este şi observaţia lui Alasdair Hannay că "problema cu care s-a confruntat Kierkegaard însuşi a fost aceea că, chiar şi atunci când *măsura* este Dumnezeu, individul tot nu ştie dacă se află în disperare sau nu."[3] De altfel, Arne Grøn interpretează – pe baza textelor şi sugestiilor kierkegaardiene – angoasa/anxietatea şi disperarea ca fenomene afective/spirituale cu o ambiguitate de fond, deci cu dublă deschidere/dispoziţie, ca o formă aparte de non-libertate şi sechestrare de sine.[4]

Convins de faptul că împlinirea omenescului din fiecare ins este o chestiune – neconceptualizabilă – de raportare la eternul din propria persoană, Kierkegaard constată cu amărăciune cât de rari sunt oamenii a căror conştiinţă interioară păstrează o continuitate în căutarea propriei identităţi; la cei mai mulţi, această conştiinţă de sine este intermitentă, sesizabilă doar în faţa deciziile grave, rămânând claustrată în cotidian[eitate], iar, dacă omul nu există ca spirit decât „o oră pe săptămână", este, în mod evident, „un fel cât se poate de animalic de viaţă spirituală", în timp ce „eternitatea este în esenţă continuitate",asumare spirituală neîntreruptă şi credinţă.[5]

"Plictiseala este panteismul demonic"[6]; dacă, de obicei, în panteism se află o plinătate, în cazul plictiselii este exact invers. „Plictiseala se întemeiază pe acel nimic ce se aruncă de-a curmezişul existenţei, vertijul său este infinit ca acela ce se resimte privind într-o prăpastie infinită"[7]; divertismentul, goana după plăceri nu rezolvă nimic, întrucât „răsună fără ecou"; schimbarea este posibilă numai prin „asolament": se exclude schimbarea extensivă, şi se schimbă metoda de exploatare; limitarea de sine intensifică imaginaţia, iar satisfacţia nu constă în extensie, ci în intensitate. O asemenea schimbare implică interioritatea, aflându-se în interiorul raportului (re-)amintirii cu uitarea.

---

[1] Alasdair Hannay, *Kierkegaard and the Variety of Despair*, în: *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Edited by Alasdair Hannay and Gordon D. Marino, Cambridge University Press, 1998, p. 346-347
[2] *Ibid*. p. 342
[3] *Ibid*. p. 344
[4] Arne Grøn, *The Concept of Anxiety in Søren Kierkegaard*, translated by Jeanette B. L. Knox, Mercer University Press, Macon, Georgia, 2008, p. 104-107
[5] Sören Kierkegaard, *La Maladie à la mort [Guérir du désespoir]. Un exposé psychologique chrétien pour l'édification et le réveil*, ed. cit., p. 146. Inautenticitatea umană este radiografiată şi în pp. 147–148.
[6] Sören Kierkegaard, *Ou bien... ou bien...*, ed. cit., p. 226.
[7] *Ibidem,* p. 227

Dacă speranţa de-limitează, încearcă evaziuni din real, adevărata artă a (re-)amintirii şi uitării presupune o atenţie lucidă faţă de modul în care trăim, ne bucurăm de viaţă şi asimilăm evenimentele trăite, fără a opera selecţii dictate capricios de plăcere şi neplăcere. Asolamentul este o tehnică a limitării în propriile experienţe existenţiale spre a obţine adâncirea de sine şi consistenţa singulară a omenescului din propria persoană. Sub acest aspect, „reluarea" ("repetiţia") joacă o funcţie categorială, indicând însăşi „realitatea, seriosul existenţei."[1]

Kierkegaard constată că în filosofia modernă „reluarea [repetiţia – n.n.] este termenul hotărâtor pentru a exprima ceea ce era «reminiscenţa» (sau reamintirea) la greci", cu deosebirea că, deşi sunt o mişcare identică, au direcţii opuse: ceea ce aparţine reamintirii a fost, fiind vorba de „o reluare [spre] înapoi [în urmă – n.n.]"[2], în timp ce „reluarea propriu-zisă este o reamintire înainte [în faţă – n.n.]", dinspre viitor şi posibil; de aceea, re-luarea, dacă [şi atunci când] este posibilă, aduce omului fericire, în timp ce re-amintirea îl face nefericit; cel care nu caută pretexte pentru a se eschiva de la gravitatea vieţii ocoleşte atât melancolia dulceagă a [re-]amintirii, cât şi speranţa reflexă. „Cel care vrea numai să spere este laş [fără vlagă – n.n.]. Cel care vrea numai să-şi reamintească este voluptuos. Iar cel care vrea reluarea este viril."[3]«Turul vieţii» dinspre sfera posibilului prefigurează coerenţa existenţială şi consistenţa procesuală a sinelui. De aceea, „speranţa este un fruct îmbietor care nu satură; reamintirea este o provizie vrednică de milă care nu satură; însă reluarea este hrana cotidiană, o binecuvântare care potoleşte foamea"[4] căutării şi împlinirii de sine. Reluarea/repetiţia şi clipa sunt, în textele kierkegaardiene, intensificatori existenţiali, punând singularitatea umană faţă în faţă cu Absolutul. În contextul interpretării metafizice a scenariului creştin, se poate admite – aşa cum sesizează André Clair – că, la Kierkegaard, "clipa este timpul împlinit/desăvârşit" şi se identifică fără rest cu "dogma creştină a încarnării [în-omenirii-n.n.]."[5]

[1] Sören Kierkegaard, *La reprise*, traduction, introduction, dossier et notes par Nelly Viallaneix, Flammarion, Paris, 1990, p. 67.
[2] *Ibidem,* pp. 65–66
[3] *Ibidem,* pp. 66–67
[4] *Ibidem,* p. 67
[5] André Clair, *Kierkegaard. Existence et éthique*, Paris P.U.F. 1997, p. 192

CATEGORIILE LUI ARISTOTEL
CA TEXT DE AUTORITATE ÎN EVUL MEDIU TIMPURIU

Marin Bălan

Lucrarea lui Aristotel intitulată *Categorii* a reprezentat, pentru multe secole, primul text citit de cei care studiau filosofia. Începând cu Plotin, Porphyrios şi comentatorii greci ai lui Aristotel, continuând cu Boethius şi Părinţii Bisericii, apoi cu logicienii bizantini, arabi şi latini din Evul Mediu, toţi au interpretat teoria despre categorii, contribuţiile lor constituind, cel puţin pentru istoricii filosofiei, documente importante[1].

În studiul de faţă, lucrarea lui Aristotel despre *Categoriile* este prezentată aşa cum era ea folosită în educaţia filosofică medievală, ca un text de autoritate. Voi arăta că, pentru magiştrii medievali, modalitatea corectă de a studia logica – la fel ca în cazul teologiei, dreptului, medicinei şi filosofiei în ansamblu – era de a ajunge la o înţelegere deplină a unor texte şi de a merge mai departe pe urmele autorilor lor, având grijă să nu-i contrazică niciodată fără a explica pe deplin necesitatea de a face astfel sau de a arăta că textul lor poate fi interpretat într-un mod care să-i facă să spună ceea ce ei trebuiau să spună. Voi examina destinul *Categoriilor* ca text de autoritate până în secolul al XII-lea.

Ideea de autoritate şi textul de autoritate

Ceea ce uimeşte cel mai mult pe cititorul modern al textelor medievale este apelul la autorităţi; constant, se găsesc construcţii de felul: „cum spune Aristotel…" sau „cum spune Augustin…" etc., aproape orice text înfăţişându-se ca o ţesătură de citate repetate în baza cărora sunt dezvoltate consideraţiile personale. Astfel de citate sunt cunoscute în literatura de specialitate drept „texte de autoritate", iar autorii lor, ca „autorităţi".

În limbajul teologic medieval, „autoritate" (*auctoritas*) însemna, înainte de toate, calitatea în virtutea căreia o persoană – magistrat, scriitor, martor, preot – era demnă de

[1] Edificatoare în acest sens sunt contribuţiile cercetătorilor reuniţi în cadrul Simpozionului european de logică şi semantică medievală din anul 2000; vezi volumul: Joël Biard, Irène Rosier-Catach (éds.), *La tradition médiévales des catégories (XII^e^-XV^e^ siècles)* – Actes du XIIIe Symposium européen de logique et de sémantique médiévales (Avignon, 6-10 juin 2000), Louvain-la Neuve / Leuven-Paris, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie / Éditions Peeters, 2003. Vezi şi volumele: Otto Bruun, Lorenzo Corti (eds.), *Les catégories et leur histoire*, Paris, Vrin, 2005; Dov M. Gabbay, John Woods (eds.), *Mediaeval and Renaissance Logic*, Amsterdam, Elsevier, 2008.

încredere; apoi, denumirea s-a transferat asupra persoanei înseşi care poseda această calitate – *auctor* – şi, în fine, asupra textul în care se exprimă opinia acelei persoane[1].

Conceptul de *auctoritas*[2] era fundamental în sistemul social, politic şi juridic roman; *auctoritas* trimitea la prestigiul unei persoane în societate şi, prin urmare, la capacitatea acesteia de a influenţa unele evenimente, de a se pune garant. Aveau *auctoritas*, în primul rând, magistraţii şi cei care îndeplineau anumite funcţii religioase (Pontifex Maximus) sau deţineau anumite poziţii în Senat (Princeps Senatus); dar şi preoţii, augurii, consulii şi chiar unele persoane private. De exemplu, răspunsurile unui jurist influenţau pe juraţi în luarea deciziilor; cu cât oratorul avea o *auctoritas* mai mare cu atât era mai mare influenţa sa asupra juraţilor. Cicero, în *Pro P. Sulla oratio*[3], face apel la propria sa *auctoritas*, încercând să convingă audienţa că ceea ce spune trebuie crezut din cauză că tocmai el, Cicero, spune acele lucruri, punând în joc propria sa *dignitas*[4]. După Cicero, „greutatea mărturiei nu este independentă de personalitatea martorilor; pentru a obţine încerderea, este nevoie de *auctoritas*". El distinge între *auctoritas* din natură – cea conferită de virtute – şi *auctoritas* care depinde de circumstanţe: talent, vârstă, putere, experienţă. Toţi cei care se bucură de asemenea avantaje sunt judecători demni de a fi crezuţi[5].

În învăţământul medieval, *auctor* este cel a cărui opinie (sau doctrină), recunoscută într-un fel, era primită cu respect şi acceptată în mod docil. Un *auctor* nu *stabilea* însă adevărul, aşa cum se întâmpla în context juridic roman, ci *reprezenta* adevărul care există independent de noi: a văzut adevărul şi a spus; din acest motiv el este credibil şi ar fi o nebunie pentru cei care l-ar nega.

Prin *auctoritates Augustini*, de exemplu, erau desemnate textele de autoritate ale lui Augustin, care sunt adevărate nu în sensul de „scrieri ale autorului însuşi şi nefalsificate", (autentice) , ci în sensul că „garantează un adevăr". *Auctoritas* nu este nimic altceva decât un adevăr care a fost expus în scris în vederea utilizării lui de către posteritate.

Pentru creştini, cea mai mare provocare lansată vreodată inteligenţei omeneşti este evenimentul Întrupării, nu în sensul în care ar fi iraţional, ci întrucât nu este reductibil la

---

[1] Cf. M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de Saint Thoma d'Aquin*, Montréal, Institut d'études médiévales; Paris, Vrin, 1950, pp. 109-110.

[2] În legătură cu etimologia cuvântului, vezi: M.-D. Chenu, „Auctor, actor, autor", în *Bulletin du Cange*, 1927, pp. 81-86; *idem*, *Introduction à l'étude de Saint Thoma d'Aquin*, p. 109; *idem*, *La thèologie au douzième siècle*, Paris: Vrin, 1957, pp. 353-357.

[3] Cicero, *Pro P. Sulla oratio* (XXIX, §§ 80-85) (traducere de D. H. Berry), Cambridge, Cambridge University Press, 1996. Vezi şi K. A. Barber, *Rhetoric in Cicero's Pro Balbo: an interpretation*, Routledge, 2004, îndeosebi pp. 4, 19-25, 38-42, 86-91.

[4] Aceasta, spre deosebire de oratorii grecii care încercau să convingă prin argumente.

[5] Cicero, *Topica*, 19.73 (traducere de T. Reinhardt), Oxford: Oxford University Press, 2003.

raţiune. Nu este vorba numai de imposibilitatea de a înţelege cum Dumnezeu a devenit om, ci de faptul că Întruparea păstrează o transcendenţă faţă de raţiune, revenindu-i, ca fapt înscris în istorie, o autoritate care depăşeşte ordinea raţiunii. Deja pentru primii Părinţii ai Bisericii, ca de altfel, pentru toţi cei care n-au fost martori ai Învierii, autoritatea evenimentului Întrupării nu se mai impune în mod nemijlocit; pentru toţi, experienţa directă a apostolilor este mediatizată de Noul Testament, deci printr-un text. De acum înainte, textul este cel care face autoritatea şi conservă date pozitive, istorice, faţă de care raţiunea începe să resimtă necesitatea de a opera o reconciliere cu propriile exigenţe speculative. Din acest dinamism se nasc alte texte, cum ar fi hotărârile Conciliilor sau scrierile Părinţilor Bisericii, toate revendicând o anumită *auctoritas*.

Perioada patristică a inaugurat o dialectică fecundă între *auctoritas* (a textelor) şi *ratio*. Totodată, a apărut preocuparea de a găsi o metodă care să poată reconcilia *ratio* cu *auctoritas*, respectând legile proprii celor două domenii.

Este deja un loc comun că trăsătura distinctivă a învăţământului medieval, nu numai pentru teologie, ci pentru toate disciplinele, rezidă în elaborarea conştientă şi voluntară pornind de la texte de autoritate[1]. Anselm distingea patru tipuri de texte de autoritate: Scriptura; hotărârile dogmatice ale Bisericii; operele Părinţilor Bisericii; scrierile filosofilor. Cât priveşte pe filosofi, Anselm socotea că „ar fi nechibzit să respingem autoritatea filosofilor" în chestiuni care îi privesc[2]. La cele patru tipuri s-a adăugat încă unul către sfârşitul secolului al XII-lea: *sententiae modernorum magistrorum* (opiniile magiştrilor de şcoală)[3]. Nu este exagerat să spunem că în Evul Mediu târziu orice text care aparţinea tradiţiei intelectuale cunoscute de medievali se bucura de o anumită autoritate.

Apelul la autorităţi este complet străin gândirii moderne; pentru noi, faptul că un anumit autor a spus cutare lucru, oricine ar fi acel autor, nu ne oferă un motiv serios ca să credem că lucrurile au stat chiar aşa.

Este adevărat că, în textele medievale, alături de argumente bazate pe autoritate, există şi argumente raţionale. Am putea sări peste frecventele argumente derivate din autoritate sau să le considerăm ca fiind doar de interes istoric şi să citim textul medieval ca şi când ar fi unul modern?

---

[1] M.D. Chenu, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, p. 44.

[2] Cf. Anselm, *De grammatico*, 1, în: *Complete Philosophical and Theological Treatises of Anselm of Canterbury* (traducere de J. Hopkins şi H. Richardson), The Arthur J. Banning Press Minneapolis, 2002. În legătură cu celelalte texte de autoritate, Anselm tratează în: *De concordia*, III (6); *Cur deus homo*, II, 39, 2-40, 12; *Epistola de Incarnatione Verbi*, I; II, 6.

[3] Vezi M.-D. Chenu, *op.cit*., pp. 113-115

Aceasta ar fi, desigur, o eroare. Medievalii au discutat explicit despre statutul şi valoarea argumentelor de autoritate. De exemplu, Thoma de Aquino, examinând metoda şi scopul cercetării întreprinse în *Summa Theologiae*, arată că argumentele derivate din autoritate au o valoare diferită, după cum autoritatea pe care se bazează este omenească sau divină. Cel mai puternic argument este cel derivat dintr-o autoritate divină, în timp ce argumentul derivat dintr-o autoritate umană este cel mai slab[1]. „Aristotel spune cutare lucru" are evident mai puţină greutate decât „Dumnezeu spune cutare lucru", gândurile omeneşti putând fi destul de des greşite, în timp ce Dumnezeu nu poate greşi.

Totuşi, medievalii acceptau că argumentul derivat din autoritatea omenească este cel mai slab dintre toate; iar filosofii moderni care cred în Dumnezeu au, cu siguranţă, idei foarte diferite de cele ale medievalilor cu privire la ce a spus Dumnezeu. Nu ar fi îndreptăţiţi atunci cititorii moderni ai textelor medievali să considere acest argument într-atât de slab încât să apară neglijabil? N-ar putea ei să privească ceea ce medievalii considerau că este „vocea lui Dumnezeu" ca fiind o simplă voce omenească, vocea lui Isaia sau a lui Pavel? N-ar putea fi tratată „vocea lui Dumnezeu", prin urmare, ca o autoritate omenească, deci ca argumentul cel mai slab şi neglijabil?

Dar este sigur că, dacă noi am citi scrierile medievale în acest fel, le-am înţelege greşit. Pentru intelectualii moderni, vocea autorităţii nu este câtuşi de puţin argument; în schimb, pentru cei medievali ea era. În mod evident, era cel mai slab argument dintre toate, astfel încât orice alt argument este mai puternic; dar era, cu toate acestea, un argument.

A preda o disciplină într-o şcoală medievală însemna a-i explica sau a-i interpreta textele de autoritate. Abelard a propus, în *Sic et Non*, un exerciţiu dialectic al punerii în antiteză – o metodă lipsită de prejudecăţi, care pe moment a apărut prea inovatoare (totuşi, destul de străină spiritului ştiinţific din vremea noastră). Ceea ce solicita Abelard din partea magiştrilor era interogarea meticuloasă şi continuă a textelor de autoritate, cu respectarea unor reguli de discuţie: să se vadă dacă este vorba de o falsă atribuire, prin care se menţionează pe nedrept o persoană celebră ca autor, sau dacă textul este corupt; să se verifice dacă enunţul controversat a fost retractat de autor; să se stabilească dacă enunţul respectiv trebuie să fie relativizat în funcţie de timp şi loc; să se ţină cont de semnificaţiile diferite ale termenilor în enunţuri diferite; să se facă astfel încât să prevaleze autoritatea cea mai mare.

Fiecare disciplină avea proriile ei texte de autoritate, magistrul fiind obligat să explice *littera*, să arate structura şi conţinuturile ei, să demonstreze consistenţa ei internă şi să

[1] Cf. *Summa Theologiae* I, q. 1, a. 8,

armonizeze enunţurile contradictorii fie în *littera* însăşi fie decurgând din compararea cu alte autorităţi. Aceasta se făcea printr-o citire atentă a culegerii de texte, prin explicarea argumentelor şi presupoziţiilor şi analiza termenilor şi expresiilor ambigue. Deoarece predarea se făcea într-un mod analitic, putem detecta o tendinţă către soluţii şi distincţii *ad-hoc* care erau uneori uitate sau respinse, chiar dacă ele ar fi putut fi de folos într-o abordare mai sistematică a disciplinei.

Texte de autoritate şi manuale pentru predarea dialecticii

Recunoaşterea legală autentifică, în ultimă instanţă, textul invocat şi îi conferă dreptul de a fi citat în argumentare. De aceea, fiecare magistru vorbeşte, conform obiectului său, de sursele sale autentice; filosofii aveau să fie invocaţi, de asemenea, ca autorităţi, în materie de filosofie. Este de înţeles, în aceste condiţii, grija magiştrilor şi, dintre toţi mai ales a teologilor, de a se înarma cu „autorităţi". În general, magiştrii medievali considerau că *auctores* stabiliseră principii perfecte şi nu se punea problema unui dezacord cu ei în privinţa chestiunilor de bază.

Ca disciplină de studiu, dialectica însemna, înainte de orice, logica aristotelică; din această cauză, ea nu era uşor de învăţat, iar studenţii nu o socoteau la fel de relevantă ca gramatica. Totuşi, dialectica a reprezentat o parte foarte importantă din curriculum-ul facultăţilor de arte, în special pentru primii doi ani; căci textele de logică ofereau cea mai bună pregătire în ce priveşte tehnica unei dispute şi insufla agerimea necesară minţii în analiza şi respingerea argumentelor[1].

Redescoperirea şi dezvoltarea logicii aristotelice constituie una din cele mai importante teme ale istoriei intelectuale a Evului Mediu. Până aproape de mijlocul secolului al XII-lea erau cunoscute doar două din lucrările de logică ale lui Aristotel: *Categoriile* şi *De interpretatione*, în traducerea latină şi însoţite de comentariile lui Boethius. Aceste lucrări aristotelice, împreună cu *Isagoge* a lui Porphyrios, o introducere standard la logica aristotelică, de asemenea, tradusă şi comentată de Boethius, şi monografiile logice ale acestuia din urmă despre silogism şi alte tehnici logice – *De divisione*, care tratează despre diviziune şi definiţie – şi tratatul, mai puţin folosit, *De topicis differentiis*, ca şi lucrarea atribuită lui, dar

[1] Despre cum era predată logica, locul ei în curriculum, texte de autoritate şi manuale folosite în universităţile medievale, vezi: P. O. Lewry, „Grammar, Logic and Rhetoric 1220-1320", în J. I. Catto (ed.), *The History of the University of Oxford*, vol. 1*, The Early Oxford Schools*, Oxford: Clarendon Press, 1984, pp. 40l-433; D. Buzzetti, M. Ferriani, A. Tabarroni (eds.), *L'Insegnamento della Logica a Bologna nel XIV Secolo*, Bologna: L'Istituto per la Storia dell'Universita, 1992; A. Maieru, *University Training in Medieval Europe* (trad. D. N. Pryds), Leiden: Brill, 1994, îndeosebi, cap. 2: „Academic Exercises in Italian Universities", şi cap. 5: „Methods of Teaching Logic during the Period of the Universities".

fiind în realitate a lui Marius Victorinus, *De definitionibus*, la fel de puţin folosită, toate constituie ceea ce avea să fie cunoscut în Evul Mediu ca *logica vetus* (logica veche).

După 1140 încep să fie folosite alte trei lucrări de logică aristotelică: *Analytica priora*, *Topica* şi *De Sophistici Elenchi*, toate în traducerea lui Boethius; o a patra lucrare aristotelică *Analytica posteriora*, deşi disponibilă din 1128, în traducerea lui Iacob din Veneţia, n-a fost studiată în detaliu până după 1230. Tot după această dată, încep să fie folosite comentariile la *Analytica posteriora* şi *De Sophistichi Elenchi* atribuite de medievali greşit lui Alexandru din Afrodisia şi traduse de acelaşi Iacob din Veneţia. După 1180, se adaugă şi tratatul lui Gilbertus Porretanus *De sex principiis*, consacrat ultimelor şase categorii pe care Aristotel le-a tratat pe scurt. Toate aceste patru lucrări formează ceea ce în Evul Mediu s-a numit *logica nova* (logica nouă).

Magiştrii care predau logica aveau la dispoziţie, începând cu a doua jumătate a secolului al XII-lea, şi o serie de traduceri ale unor lucrări arabe de logică. Prima parte din *Logica* lui Avicenna şi capitolul despre logică din *Catalogul ştiinţelor* al lui al-Farabi fuseseră traduse de Gundissalinus. Existau, de asemenea, traduceri ale comentariilor lui Averroes la *Categorii*, *Despre Interpretare* şi *Analiticele Prime* şi *Secunde*. Către sfârşitul aceluiaşi secol, devin disponibile în traducere şi comentariile greceşti, precum cel al lui Themistius la *Analiticele Secunde* sau al lui Philoponos; iar Guilielmus de Moerbeke a tradus comentariile lui Simplicius (la *Categorii*) şi Ammonius (la *Despre interpretare*).

Manualele de logică redactate în secolul al XIII-lea expun atât *logica vetus* cât şi *logica nova*; în plus, apare *logica modernorum* sau logica terministă, adică acele componente neglijate sau nedezvoltate de Aristotel[1]. Noul tip de logică s-a dezvoltat, de fapt, din a doua jumătate a secolului al XI-lea în unele şcoli din Nordul Franţei, îndeosebi cele din Chartres şi Paris, care devin preocupate de problemele lingvistice şi semantice şi concep logica într-un alt mod decât Aristotel şi Boethius. Impulsul pentru o reînoire fundamentală în gândirea logică venea acum nu din lucrările aristoteliciene, ci mai degrabă de la anumite elemente de logică stoică expuse în manualele gramaticienilor latini, precum Priscianus, şi din anumite concepţii semantice neoplatoniciene; totuşi, aceste impulsuri nu sunt suficiente pentru a explica dezvoltarea logicii terministe, care rămâne o performanţă a logicienilor de la Paris şi Oxford din perioada cuprinsă între secolele al XI-lea şi al XIV-lea.

[1] Ample capitole sunt consacrate logicii medievale dintre 1200 şi 1350 (*logica vetus*, *logica nova* şi *logica modernorum*) în: Norman Kretzmann.A. Kenny, Jan Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982; un excelent supliment la această istorie este volumul de texte medievale editat de Norman Kretzmann şi Eleonore Stump, *Logic and the Philosophy of Language*, în seria: *The Cambridge Translations of Medieval Philosophical Texts*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Unul din cele mai complete manuale de logică a fost *Summulae logicales* al lui Petrus Hispanus, apărut în anii 1230; este o lucrare sistematică de logică reunind douăsprezece tratate dispuse în două părţi: tratatele din prima parte ţin de *logica antiqua – logica vetus* şi *logica nova* – şi expun logica aristotelico-boethiană, aşa cum fusese adoptată în literatura logică din secolul al XII-lea; cele din a doua parte sunt tratate de *logica modernorum* şi conţin contribuţiile lui Petrus la teoria medievală despre proprietăţile termenilor[1]. Între 1237-1247, Roger Bacon a scris *Summulae dialectices*, la Paris (sau la Oxford), o lucrare care atestă cunoaşterea „noului" Aristotel. La Oxford, în jurul anilor 1250, William de Sherwood a redactat manualul intitulat *Introductiones in logicam*, compus din şase capitole, dintre care cinci de logică traditională, fiecare corespunzător unei lucrări aristotelice – capitolul despre enunţuri, lucrării *Despre interpretare*; capitolul dspre predicabile, *Categoriilor*; capitolul despre silogism, *Analiticelor prime*; capitolul despre raţionamentul dialectic, *Topicelor*; capitolul despre raţionamentul sofistic, *Respingerilor sofistice*. Cele mai importante inovaţii se găsesc în capitolul despre proprietăţile termenilor celor patru lucrări de logică ale lui Aristotel şi scrierii *Eisagoge* a lui Porphyrios[2]. Redactarea de manuale complete a continuat în secolul al XIV-lea. Între 1322 şi 1327, William Ockham a redactat *Summa logicae*, destinată iniţial începătorilor, dar devenită ulterior una din lucrările de referinţă pentru noua semantică nominalistă dezvoltată în secolele al XIV-lea şi al XV-lea[3].

Un interesant manual de logică aparţine lui John Buridan, *Summulae de dialectica*, redactat în forma unui comentariu la manualul compus cu un secol mai devreme de Petrus Hispanus, *Summulae logicales*[4]. Înainte de 1390, Albert de Saxonia a realizat *Perutilis logica*, o lucrare organizată după modelul oferit de Ockham în *Summa logicae*.

În unele universităţi erau folosite şi antologiile cuprinzând tratate consacrate unor subiecte variate; de exemplu, Paulus Venetus a realizat *Logica parva* (1395-6)[5], o lucrare foarte folosită în universităţile din Anglia (Oxford şi Cambridge) şi din Italia, îndeosebi la Padova, unde Venetus a predat. În acelaşi scop, Venetus a redactat *Logica magna*, mult mai întinsă, dar foarte puţin folosită în timpul său; această lucrare oferă un tablou aproape complet

[1] Vezi: Joseph P. Mullally, *The Summulae Logicales of Peter of Spain*, Notre Dame University Press, 1945.

[2] Vezi: Norman Kretzmann, *William of Sherwood's Introduction to Logic*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1966.

[3] Philotheus Boehner, *William Ockham: Philosophical Writings: A Selection*, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1964.

[4] Vezi John Buridan, *Sophisms on Meaning and Truth*, (traducere de K. Scott), New York: Appleton-Century-Crofts, 1966.

[5] Alan R. Perreiah, Paulus Venetus Logica Parva, Leiden: Brill, 2002.

al cercetării logice din a doua jumătate a secolului al XIV-lea, ea constând în rezumarea, iar adesea copierea, unor surse.

Alături de asemenea manuale complete, în facultăţile de arte erau utilizate şi lucrări care abordau subiecte speciale de *logica modernorum*. Astfel, pot fi amintite cele care tratau despre denotarea şi conotarea termenilor (*de suppositione*), despre constantele logice (*de syncategorematibus*); despre realţiile inferenţiale dintre propoziţii (*de consequentiis*), despre antinomiile logice (*de insolubilibus*), despre regulile comportamentului participanţilor la o dispută (*de obligationibus*)[1].

Pentru cele mai multe universităţi, noile scrieri nu figurau însă oficial în *curriculum*, centrale rămânând scrierile lui Aristotel.

Traducerile şi comentariile lui Boethius

În ce priveşte logica lui Aristotel, Evul Mediu latin a fost în întregime dependent de traducerile lui Boethius. *Categoriile*, *De interpretatione* şi *Isagoge*, toate în traducerea lui Boethius, au format, împreună cu tratatele sale, progama analitică a şcolilor logice din primele decenii ale secolul al XII-lea. Studiul serios al acestor traduceri, care a început din secolul al IX-lea, este legat de citirea comentariilor aceluiaşi Boethius. Mărturii ale acestui studiu sunt seturile de glose, scrise pe marginile şi între rândurile textului. Cele câteva glose la *Categorii* din secolul al IX-lea până în secolul al XI-lea, păstrate în manuscrise, s-au bazat pe comentariile lui Boethius. Traducerile germane realizate de Notker din St. Gall (c. 950-1022) la *Categorii* şi *De interpretatione* sunt, de fapt, parafraze, încorporând pasaje din comentariile lui Boethius.

Către sfârşitul secolului al XI-lea, în special în perioada 1100-1150, logicienii au început să scrie propriile lor comentarii la *Isagoge*, *Categorii* şi *De interpretatione*. Multe din comentarii reproduceau masiv din Boethius. Numai comentatorii din secolul al XII-lea îşi arată independenţa, iar chestiuni ridicate la origine de Boethius au acum propria lor viaţă. Cele mai celebre discuţii din această perioadă – disputa asupra universalelor – ilustrează rolul formativ al comentariilor lui Boethius în gândirea secolului al XII-lea.

Problema medievală a universalelor se centrează pe pasajul din *Isagoge*, unde Porphyrios ridică – dar nu răspunde – trei chesiuni despre genuri şi specii, şi pasajul din al

[1] O impresionantă antologie de texte tratând subiecte specifice logicii terministe a realizat L.-M. de Rijk, *Logica Modernorum: A Contribution to the History of Early Terminist Logic*, Assen: Van Gorcum, 2 vols. în 3 părţi, 1962-7. Volumul 1 (*On the twelfth century theories of fallacy*) tratează despre originile dezvoltării noii logici, incluzând un studiu al autorului şi mai multe texte în latină. Volumul 2 (*The origin and early development of the theory of supposition*) este consacrat teoriilor gramaticale din secolul al XII-lea.

doilea comentariu al lui Boethius la *Isagoge*, unde el propune un răspuns la aceste chestiuni. Totuşi, contextul pentru discuţia acestei probleme era circumscris de alt comentariu al lui Boethius, Comentariul la *Categorii*; aici, el ridică problema ce sunt categoriile, cuvinte sau lucruri, şi dă răspunsul nuanţat că sunt „cuvinte care semnifică lucruri". Aceasta a dat naştere la controversa din secolul al XI-lea despre cum ar trebui citite *Categoriile* şi *Isagoge* – ca despre lucruri sau, aşa cum susţin unii interpreţi, despre cuvinte.

Din 1150 – şi mai accentuat în secolul al XIII-lea – comentariile logice ale lui Boethius nu au mai fost de importanţă intelectuală centrală. Nu doar dezbaterea stimulată de ele s-a deplasat, ci şi alte texte logice, necomentate de Boethius, au devenit disponibile şi la modă; din 1255 noile texte „ne-logice" ale lui Aristotel au dominat programele universitare. *Isagoge*, *Categoriile* şi *De interpretatione* au rămas totuşi o parte din cursurile universităţii şi, într-adevăr, mai multe manuscrise ale acestor texte datează din secolul al XIII-lea decît din oricare alt timp[1].

Sursele doctrinei despre categorii

De la sfârşitul secolului al VII-lea până la sfârşitul secolului al X-lea, sursa principală a doctrinei despre categorii nu a fost textul *Categoriilor* lui Aristotel, ci *Categoriae decem*, o parafrazare a categoriilor redacată poate în secolul al IV-lea şi atribuită în Evul Mediu lui Augustin. Succesul acestei versiuni nu era datorat în principal autorităţii redactorului presupus; el se explica mai cu seamă prin claritatea expunerii, unde observaţiile laconice ale textului lui Aristotel sunt elucitate, fără complexitatea comentariului lui Boethius. În acelaşi timp, discuţia autentic augustiniană despre categorii din *De Trinitate*[2] şi analiza mai dezvoltată a lui Boethius – în tratatul său *De Trinitate* – în legătură cu aplicabilitatea predicamentelor în cazul lui Dumnezeu[3] au influenţat profund modul de percepere a acestei doctrine aristotelice.

***Categoriile* în programa studiilor şcolare**

[1] Prin contrast, aproape nici o copie nouă din comentariile lui Boethius nu s-a făcut în secolul al XIII-lea. Ele au fost studiate, totuşi, de câţiva gânditori remarcabili: Albertus Magnus şi Thoma de Aquino au folosit al doilea comentariu al lui Boethius când au comentat *De interpretatione*. Thoma a avut la dispoziţie şi traducerea lui Moerbeke a comentariului lui Ammonius, dar completând mai degrabă lucrarea lui Boethius decât s-o înlocuiască. Comentariile lui Boethius erau încă folosite de logicienii din secolul al XIV-lea, precum William Ockham sau Albertus de Saxonia, în timp ce traducerile din Ammonius şi Simplicius la *Categorii* erau puţin citite.

[2] Augustin, *De Trinitate*, V, 1-8 (în: *The Trinity*, trad. S. McKenna, Washington, DC, Catholic University of America Press, 1963).

[3] Boethius, *De trinitate* (4-5), în: H. F. Stewart, E. K. Rand, S. J. Tester, *Boethius: Tractates, De Consolatione Philosophiae*, Massachusetts, Harvard University Press, Londra, William Heinemann Ltd., 1918.

Nu există mărturii clare despre o folosire a *Categoriilor* lui Aristotel în traducerea lui Boethius înainte de sfârşitul secolului al IX-lea, dar există mărturii din vremea lui Alcuin privind interesul său în legătură cu categoriile aşa cum erau acestea oferite de *Categoriae decem*.

De la sfârşitul secolului al VIII-lea până în secolul al X-lea, *Categoriae decem* a fost textul logic cel mai studiat. Alcuin a fost probabil primul lector medieval al *Categoriae decem*. El a iniţiat studiul categoriilor, popularizând acest text. *De dialectica*, primul tratat de logică al Evului Mediu latin, ne permite să vedem că, după Alcuin, studiul categoriilor este partea cea mai importantă a logicii. În timp ce secţiunile asupra *Isagoge*, *De interpretatione* şi argumentarea silogistică derivă în cea mai mare parte din rezumatele lui Cassiodorus şi Isidor al Sevillei, prezentarea categoriilor, care ocupă aproape jumătate din lucrare, foloseşte direct *Categoriae decem*.

Alcuin nu priveşte logica drept un instrument pentru a construi sau a analiza argumentele, ci mai degrabă un instrument pentru a înţelege lumea şi chiar pe Dumnezeu. El învăţase de la adevăratul Augustin cum puteau fi folosite totuşi cuvintele categoriale pentru a vorbi despre Dumnezeu trinitar.

Transferul categoriilor în teologie

Cat priveşte destinul *Categoriilor* în Evul Mediu, din epoca lui Carol cel Mare până la sfârşitul secolului al XII-lea, interesul este centrat în principal pe transferul categorilor în predicaţia teologică.

Eriugena consacră o mare parte din *Periphyseon* (c. 862-866) prezentării celor zece predicamente şi predicării teologice. Structural, abordarea sa se conformează modelului pe care l-a stabilit Alcuin pornind de la Augustin, dar filosoful irlandez, capabil să înţeleagă greaca, este infinit mai sofisticat în analiza sa din cauza teologiei sale negative pseudo-dionisiene şi a ideilor lui Maxim Mărturisitorul despre categorii – idei derivate poate din tradiţia comentariului grec post-porphyrian.

A fost interesat Eiugena de un transfer al categoriilor în predicarea teologică?

Răspunsul trebuie să fie afirmativ, deoarece Eriugena discută despre categorii în cadrul chestiunii despre predicabilitatea lor în legătură cu Dumnezeu. Am putea să mergem mai departe şi să afirmăm că Eriugena face parte din linia scriitorilor din Evul Mediu timpuriu care îl urmează pe Augustin vorbind despre predicarea metaforică a categoriilor despre Dumnezeu. Dar Eriugena nu este decât în mod superficial un sectant al lui Augustin în ceea ce priveşte predicarea treologică a categoriilor. După Augustin, prima categorie se aplică lui

Dumnezeu cu condiţia să o numim *essentia*, şi nu *substantia*. Eriugena vorbeşte întotdeauna despre *ousia* pe care o traduce ca *essentia*. El nu crede totuşi că putem afirma *ousia* despre Dumnezeu. Dumnezeu nu este *ousia*, ci *hyper-ousia*, nu *essentia*, ci *superessentia*.

Glose şi comentarii la *Categorii*

Din secolul al IX-lea până la mijlocul secolului al XI-lea, exegeza *Categoriilor* a luat de obicei forma, nu a comentariului continuu, ci a gloselor scrise în margini şi printre rândurile cópiilor de texte. Dar astfel de glose se întâlnesc rar în manuscrisele care conţin traducerilor literale ale *Categoriilor*. Manuscrisele din secolele al IX-lea şi al X-lea ne prezintă mai cu seamă adnotări la *Categoriae decem*. Aceste adnotări nu sunt note ale unor cititori izolaţi, individuali, ci formează un set de glose; nu este vorba deci de o lucrare unică, fixată, copiată de pe un manuscris pe altul. Glosele variază de la scurte note interliniare, care explică un cuvânt sau traduc un termen grecesc, la adnotări lungi înghesuite pe margini.

Comparativ cu proliferarea gloselor la *Categoriae decem*, textul propriu aristotelic al *Categoriilor* s-a bucurat de mică atenţie înainte de sfârşitul secolului al XI-lea, deşi era disponibil atât în traducerea originală a lui Boethius cât şi într-o altă traducere care ar putea fi în fapt o schiţă mai timpurie a aceluiaşi Boethius.

Comentatorii l-au urmat îndeaproape pe Boethius, dar se îndepărtează de acesta în două moduri diferite. Primul constă în dezvoltarea unui tip de exegeză necunoscut lui Boethius. În comentariile sale, Boethius reproduce câteva fraze sau un paragraf din textul lui Aristotel, pe care apoi le discută. Deşi încearcă să facă facă mai clar sensul textului, el nu oferă o analiză cuvânt cu cuvânt. Logicienii medievali doreau să-şi instruiască discipolii, asigurându-se că percep orice detaliu din argumentarea autorului. Pentru aceasta, ei divizau textul în segmente scurte, pe care le parafrazau, uneori la persoana a treia, alteori vorbind ei înşişi în numele lui Aristotel. Deşi uneori fac o întrerupere pentru a explica un nume sau un cuvânt, preocuparea lor era să facă fiecare pas în argumentare complet explicit.

Al doilea mod în care aceşti comentatori s-au îndepărtat de Boethius a fost folosirea metodei lui din comentarii pentru a discuta chestiuni pe care el nu le-a anticipat. Există în comentariile lui Boethius multe pasaje în care examinează o problemă ridicată de text, uneori expunând un număr de păreri diferite împreună cu argumentele pentru a alege una din ele. Autorii medievali nu doar au copiat astfel de pasaje, ci au adăugat propriile lor păreri, au dezbătut chestiunile ridicate de Boethius şi au ridicat, la rândul lor, alte chestiuni care nu se întâlnesc la predecesorul lor.

Cele mai multe comentarii din această perioadă sunt compozite: ele conţin atât exegeză literală cât şi o discuţie extinsă despre probleme, în unele cazuri copiate de la Boethius.

Categoriile – „cuvinte care semnifică lucruri"

Potrivit unor cercetători, *Categoriae decem* oferă indicii ale nominalismului[1]. Aceasta ar însemna că glosatorii respectivi susţineau că nu lucrurile constituie subiectul *Categoriilor* lui Aristotel, ci cuvintele. Punctul lor de plecare nu este textul lui Aristotel, ci versiunea pseudo-augustiniană. În *Categoriae decem*, comentatorii ar găsi concepţia lui Themistius după care, tratatul lui Aristotel este despre ceea ce este perceput. În text se discută şi despre ceea ce este şi ceea ce este spus, deoarece ceea ce noi percepem apare din ceea ce este perceput de noi atunci când am văzut şi, fără limbaj, nu am fi niciodată capabili să facem manifest ceea ce este. Dar în alte puncte, unii s-au străduit să arate că subiectul categoriilor îl constituie lucrurile. Dacă totuşi în *Categoriae decem* se discută şi despre limbaj, glosatorii sugerează că aceasta se datorează unui adaos făcut de Augustin la subiectul textului original aristotelic. Aristotel discută despre distincţia dintre termeni echivoci şi univoci întrucât aceasta are legătură cu definiţia substanţelor, iar intenţia sa nu este să trateze despre cele ce sunt spuse, ci despre cele ce sunt. Mai mult, înaintea lui Aristotel, toţi filosofii au discutat despre discurs, despre ordinea şi părţile vorbirii; Aristotel nu discută despre vorbire, ci despre fundamentele oricărei vorbiri, esenţa şi accidentele ei.

Totuşi, unele glose oferă o altă interpretare, dar complet influenţată de comentariul lui Boethius, potrivit căruia Aristotel consideră numele prime şi cuvintele pentru lucruri, nu în ce priveşte forma lor, ci în măsura în care semnifică (*in eo quod significantes sunt*). O asemenea concepţie îi permitea lui Boethius să răspundă la întrebarea de ce Dumnezeu şi sufletul nu sunt substanţe prime: întrucât numele sunt date mai întâi lucrurilor care sunt îndeosebi supuse simţurilor.

Dacă nu este considerată şi influenţa comentariului lui Boethius, glosatorii subliniază că subiectul textului aristotelic îl constituie lucrurile, iar nu cuvintele. Numai atunci când este folosit comentariul lui Boethius, ei conchid că Aristotel vorbeşte despre cuvinte şi reproduc fidel pe Boethius explicând că subiectul textului aristotelic îl constituie „cuvintele care semnifică lucruri".

Un nou interes faţă de logică

[1] Vezi M.Fumagalli Beonio Brocchieri, M. Parodi, *Storia della filosofia medievale*, Roma, Laterza, 1989.

Dintre lucrările lui Anselm, cea mai legată de *Categoriile* lui Aristotel este *De grammatico* şi este consacrată denominativelor. La începutul *Categoriilor*, Aristotel explică, în treacăt, că denominativele îşi iau numele de la altceva, printr-o schimbare a terminaţiei – de exemplu, *grammaticus*, persoană instruită în domeniul gramaticii, de la *grammatica*; *fortis* (curajos), de la *fortitudo* (curaj)[1].

În discuţiile medievale, denominativele sunt în centrul atenţiei din cauză că erau văzute ca având legătură cu chestiunile de care depindea înţelegerea *Categoriilor*.

Aristotel distingea între particulare şi universale şi între substanţe şi accidente şi propunea o diviziune împătrită: substanţe particulare şi substanţe universale, accidente particulare şi accidente universale. Nu este clar dacă astfel de distincţii sunt între diferite feluri de lucruri sau între diferite feluri de cuvinte. Dar ca exemple Aristotel indică: om, cal, copac, animal, Socrate, pentru substanţe; respectiv, albeaţă, cunoaşterea gramaticii, paternitatea şi înalt-de-şase-picioare, pentru accidente. Atunci când vorbim despre lume, vorbim despre oameni, cai, copaci şi animale; dar, în afara filosofiei, rar vorbim despre albeaţă, sau paternitate sau cunoaşterea gramaticii, folosind termeni abstracţi de acest gen. Mai degrabă spunem că omul este alb sau că un tată este gramatician. Alb, tată sau gramatician sunt toate denominative.

Dar denominativele, deşi necesare pentru o semantică bazată pe categorii, ameninţă să strice schema expusă de Aristotel. Tatăl este substanţă sau accident? *Grammaticus* este substanţă sau calitate? Aceasta este întrebarea pe care o ridică discipolul lui Anselm la începutul dialogului *De grammatico*.

Garlandus, în *Dialectica* sa (scrisă la începutul secolului al XII-lea) propunea o soluţie radicală: denominativele nu sunt cuprinse în nici o categorie, deoarece ele nu sunt nici substanţe, nici acciednte. Dar Garlandus împărtăşea concepţia potrivit căreia Aristotel vorbeşte în *Categorii* numai despre cuvinte şi deloc despre lucruri[2].

Din contră, Anselm consideră, sub influenţa lui Boethius, că intenţia lui Aristotel în acest tratat este să discute despre „cuvinte care semnifică lucruri". Punctul de vedere împărtăşit de cei mai mulţi comentatori medievali era „acela că există o astfel de afinitate între cuvinte şi lucruri încât cuvintele îşi extrag proprietăţile din lucruri şi deci natura cuvintelor poate fi relevată mai clar prin natura lucrurilor. Din acest motiv Aristotel discută despre cuvinte, transferând discuţia la una despre lucruri. La fel gândeşte şi Anselm: este

[1] Aristotel, *Categorii*, I, 13-15

[2] În legătură cu Garlandus şi modul în care abordează acesta logica, vezi M. M. Tweedale, „Logic: from the Late elşeventh Century to the Time of Abelard", P. Dronke (ed.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 198-204.

adevărat că orice lucru aparţine uneia din cele zece categorii; totuşi, intenţia lui Aristotel nu este să demonstreze acest lucru, ci mai degrabă că orice substantiv şi orice verb semnifică una dincategorii; dar, deoarece cuvintele semnifică lucruri, pentru a spune ce înseamnă că semnifică (*quid sit quod voces significant*), este necesar să spunem ce sunt lucrurile (*quid sint res*)[1].

În acest context, Anselm rezolvă problema relaţiei dintre categorii şi denominative analizând ce se înţelege prin cuvântul *significat*. El avea de ales între două direcţii: fie să trateze pe *significatio* ca termen general, pentru a acoperi aproape orice relaţie pe care un cuvânt ar putea-o avea cu ideile sau lucrurile, fie să desemneze *significatio* a unui termen prin contrast cu *significatio* a altui termen. În cazul denominativelor Anselm rezolvă problema făcând o distincţie între ceea ce denominativele semnifică *per se* şi ceea ce ele semnifică *per aliud*. Cuvintele *album* sau *grammaticus* semnifică *per se* albeaţa, respective,cunoaşterea în domeniul gramaticii, calităţi deci, în timp ce *per aliud* ele semnifică substanţe – ursul polar sau omul.

Totuşi, distincţia poate induce în eroare prin aceea că, pentru Anselm, la drept vorbind, un lucru nu este semnificat printr-un cuvânt care îl semnifică *per aliud*, aşa cum rezultă din exemplul său. Să presupunem că într-o casă se află un cal alb, dar interlocutorul meu nu ştie aceasta. Dacă îi spun, „În casă se află ceva alb", el nu poate deduce din cuvintele mele că acel ceva alb este un cal. Dar să presupunem că privim către un cal alb şi o vacă neagră; dacă eu îi spun „Atinge lucrul alb", el va înţelege că eu am în vedere calul. Se întâmplă astfel, nu din cauză că *album* („lucrul alb") semnifică un cal. Idea pe care cuvântul *album* ne-o produce este o idee despre albeaţă mai degrabă decât o idee despre un lucru care este alb. Dar întrucât ştim că există albeaţă în cal, nu prin cuvântul *album*, ci prin altceva (*per aliud*), şi anume faptul că vedem calul alb, atunci când auzim cuvântul *album*, înţelegem *per aliud* că este vorba de cal. Astfel, Anselm stabileşte că semnificaţia *per aliud* nu este cu adevărat semnificaţie; şi poate să răspundă la întrebarea dacă *grammaticus* este substanţă sau calitate. Dar Aristotel vorbeşte în *Categorii* despre cuvinte care semnifică lucruri. Atunci, ceea ce *grammaticus* semnifică *per se* este o calitate – cunoaşterea în domeniul gramaticii. Deoarece semnificaţia *per se* este singurul fel de semnificaţie, urmează că *grammaticus* nu este substanţă, ci calitate[2].

[1] *De grammatico*, 17.

[2] Despre logica lui Anselm în detaliu, în D. P. Henry, *The Logic of Saint Anselm*, Oxford, Oxford University Press, 1967. Acelaşi autor ilustrează din plin fundalul aristotelic şi boethian al logicii lui Anselm în: *Commentary on 'De grammatico': the Historical-Logical Dimensions of a Dialog of St. Anselm*, Dordrecht-Boston, 1974.

În loc de concluzii

Boethius a tradus lucrările lui Aristotel: *Categoriile* şi *De interpretatione*, şi *Isagoge* a lui Porphyrios. Acestea au fost singurele texte originale de logică greacă disponibile pentru Occidentul latin până în secolul al XII-lea. După Boethius, nimic fundamental nu s-a mai petrecut în logică sau aproape nimic foarte valoros până în secolul al XI-lea. După anul 1000 a existat un fel de „redeşteptare" a Europei şi, corespunzător, un nou interes în drept şi teologie – în special, un interes în folosirea argumentării în teologie. Teologia a fost remodelată în această perioadă, ea devenind din ce în ce mai puţin o chestiune de exegeză biblică şi din ce în ce mai mult una de teorie. Odată cu noul interes faţă de folosirea dialecticii în teologie a apărut şi un nou interes faţă de dialectica însăşi, cel mai important în acest sens fiind dialogul *De grammatico* al lui Anselm.

Dar primul logician cu adevărat sistematic al acestei perioade a fost Abelard. Realizarea sa este cu atât mai impresionantă cu cât ne dăm seama că el nu a avut la dispoziţie nimic în plus faţă de ceea ce au avut cei din urmă cu 500 de ani: *Categoriile*, *De interpretatione*,*Isagoge*, împreună cu comentariile şi celelalte lucrări de logică ale lui Boethius.

Dar puţin timp după Abelard şi chiar în timpul vieţii lui, au început să apară noi traduceri în latină ca parte a unei „renaşteri" a culturii în Occidentul latin. În general, celelalte lucrări ale lui Aristotel au fost traduse treptat şi au început să circule. Între acestea, *Analiticele Prime* şi *Secunde*, *Topica* şi *Respingerile sofistice*, care alături de *Categorii* şi *De interpretatione*, formau *Organon*-ul. Unele dintre acestea fuseseră deja traduse de Boethius, dar acele traduceri nu circulaseră deloc şi erau efectiv necunoscute. Aceste „noi" lucrări ale lui Aristotel au fost format *logica nova*, în contrast cu *logica vetus*.

CATEGORIILE KANTIENE ALE LIBERTĂŢII

Rodica Croitoru

Categoriile ce ordonează domeniul practicului şi prin care se realizează cunoaşterea de acest tip prezintă, faţă de categoriile ce ordonează domeniul teoretic al cunoaşterii, avantajul dispensării de suportul intuitiv necesar abordării obiectelor experienţei posibile. Ele aparţin intelectului pur, unde îşi au sediul ideile, ce nu pot fi date în nicio experienţă posibilă. Semnificaţia categoriilor constituite în jurul principiilor acţiunii rezultă din obiectul pe care raţiunea practică îl prezintă în conceptul de totalitate a obiectelor practice condiţionate, care este necondiţionatul **bine suveran**.

Noi ajungem la acest concept reprezentativ pentru sfera de puritate a practicului cu ajutorul principiului moral, care beneficiază de o lege a cauzalităţii, al cărei temei determinant se situează în inteligibil, deasupra tuturor condiţiilor lumii sensibile a acţiunii efective. Voinţa pură, care dă curs cauzalităţii, aparţine de asemenea lumii inteligibile; prin ea, subiectul care o posedă poate fi gândit ca aparţinând lumii intelectului pur şi participa la cauzalitatea prin libertate. Şi subiectul poate participa la cauzalitatea inteligibilă, dat fiindcă în conceptul de voinţă, care este motorul activităţii, este cuprins conceptul de cauzalitate, după cum în conceptul de voinţă pură este cuprins conceptul unei cauzalităţi prin libertate, nedeterminabilă după legile naturii; ineficienţa legilor naturii la acest nivel inteligibil ne dispensează de orice intuiţie empirică în dovedirea realităţii cauzalităţii inteligibile, întrucât ea îşi are realitatea obiectivă *a priori* în legea practică pură. Datorită excelenţei pe care i-o asigură cauzalitatea inteligibilă, ca şi a voinţei pure prin care se pune în operă cauzalitatea inteligibilă, conceptul de fiinţă ce dispune de o voinţă liberă este numit *causa noumenon*. Prin el nu este cunoscută teoretic natura unei fiinţe posesoare a voinţei pure, ci el desemnează relaţia dintre conceptul de libertate şi cel de lege morală, ca temei determinant al libertăţii. Această relaţie poate fi făcută în virtutea originii pure, neempirice, a conceptului de cauză liberă, care nu poate avea decât o întrebuinţare practică în raport cu legea morală care îi determină realitatea.

Din punct de vedere teoretic, conceptul de cauzalitate necondiţionată nu ne spune nimic; el este empiric vid, întrucât nu dispune de o intuiţie sensibilă corespunzătoare care să îi asigure realitatea obiectivă. Dar din punct de vedere practic, lipsa intuiţiei nu îl împiedică să ne spună tot ceea ce necesită principiul moral spre a putea fi preluat progresiv de voinţă în maximele practice. Aşadar, realitatea lui obiectivă se construieşte prin raportarea voinţei la un obiect prin călăuzirea legii morale, de unde îşi dobândeşte semnificaţia (lege ce urmează să fie

preluată în maxime). În urmărirea legii, obiectul nedeterminat al voinţei este inclus în dispoziţii sau în maxime cu un grad înalt de raţionalitate, prin care dobândeşte realitate obiectivă, deşi imposibilitatea de a fi determinat se menţine. Ceea ce este important pentru seria de categorii practice este faptul că realitatea obiectivă a conceptului pur de cauzalitate dă celorlalte categorii ale libertăţii, în măsura în care ele se află într-o relaţie necesară cu temeiul determinant al voinţei pure care este legea morală, o realitate obiectivă aplicabilă practic. Ea se regăseşte la fiinţele ca persoane morale şi în relaţia pe care raţiunea lor o întreţine cu voinţa exercitată asupra domeniului practic.

Dacă la Kant categoriile ce favorizează cunoaşterea practică sunt date drept ale libertăţii şi nu ale binelui este datorită priorităţii legii, ca purtătoare a unui tip specific de cauzalitate, în raport cu obiectul legii, care trebuie urmărit de către agentul moral. Voinţa sau liberul arbitru care se determină întru cauzalitatea liberă generează reperele categoriale în urmărirea legii practice; numai prin raportarea propriului principiu subiectiv la principiul obiectiv al raţiunii, categoriile devin instrumentele de bază ale cunoaşterii practice. Fiind constituite din voinţă/liber arbitru, libertate şi lege, categoriile morale se dispensează de orice intuiţie pură sau empirică, de unde provine şi ascendentul lor faţă de categoriile naturii. Ca urmare, raportarea lor la realitatea empirică necesară categoriilor naturii este nesemnificativă, ele însele fiind cele care au capacitatea de a produce realitatea conceptului la care se raportează. Ordinea în care se prezintă ele avansează de la cele încă nedeterminate moral şi condiţionate sensibil spre cele determinate doar de legea morală necondiţionată. De aceea, în aprecierile practice trebuie să începem cu maximele întemeiate pe înclinaţia fiecăruia, către prescripţiile valabile pentru o specie de fiinţe raţionale, în măsura în care ele se pun de acord asupra anumitor înclinaţii, şi în cele din urmă către legea, care este valabilă pentru toţi agenţii morali, independent de înclinaţiile lor.

Această caracteristică este vizibilă, în primul rând, la categoriile **cantităţii**, unde simplele **declaraţii de voinţă** ale individului care se regăsesc în maxime au valoare categorială, în pofida subiectivităţii lor. Prin această specie cantitativă avem temeiuri să înţelegem o luare de cunoştinţă neangajată, declarativă a principiului de către o voinţă care încă nu a realizat importanţa transformării raţionale a comportamentului pe care îl slujeşte. Această atitudine puţin semnificativă moral este luată totuşi în consideraţie, dat fiindcă ea marchează o treaptă incipientă în urmărirea principiului, caracterizat de altfel printr-o realizare nefinalizabilă. Tocmai datorită imposibilităţii sale de finalizare este important întregul traseu al angajării morale, de la simpla declaraţie de voinţă până la urmărirea expresă a raţionalităţii legii, reflectată în maxima conformă legii. Deasupra primei trepte se află

prescripţiile practice care, în măsura în care recomandă conformarea cu principiile, au o valoare obiectivă. Rolul lor este acela de a ridica voinţa deasupra subiectivităţii în formularea de maxime conforme legii, cu toate că ele nu au în faţă, în primul rând, legea drept temei determinant; în cazul lor, facultatea dorinţei se interpune între voinţă şi maxima raţiunii, de unde rezultă acţiuni bune numai mijlocit, întrucât au un oarecare scop drept mijloc al binelui. În plus, temeiul determinant al facultăţii dorinţei apare anterior maximei voinţei care presupune un obiect al plăcerii sau neplăcerii, iar maxima raţiunii prin care este favorizată plăcerea şi evitată neplăcerea determină acţiunile ca bune numai **mijlocit**, cu privire la scopul gândit anterior drept mijloc al binelui; aceste maxime nu au valoare de legi, ci numai de prescripţii practice raţionale. Scopul lor nu este un concept al raţiunii, ci un concept empiric al unui obiect dat senzaţiei. Acest aspect empiric al voinţei este evitat de conceptele de bine şi rău moral, care nu trebuie să fie determinate anterior legii morale, ci numai în urma cunoaşterii legii şi prin ea. Categoriile cele mai înalte ale cantităţii sunt principiile *a priori* ale libertăţii, care au valoare de **legi** practice. Voinţa trebuie să fie aici într-atât de antrenată raţional, încât maxima pe care o formulează să fie întotdeauna conformă legii, să fie aşadar „*absolut bună, în toate intenţiile, şi condiţia supremă a oricărui bine*"[1]. Această categorie este definitorie pentru filosofia practică kantiană, sintetizând elementele sale de bază, ca rolul voinţei libere în aprecierea morală, raportul legii cu maximele şi valoarea binelui dedusă din principiul moral. Ea ne spune că o lege practică nu trebuie să treacă niciodată drept o prescripţie practică, care conţine în sine o condiţie materială; căci legea voinţei pure, care este liberă, plasează voinţa într-o sferă neempirică, iar necesitatea pe care o exprimă ea poate consta doar din condiţiile formale ale posibilităţii unei legi în genere. Dacă o fiinţă raţională trebuie să gândească maximele ei ca legi practice universale, ea nu le poate gândi decât ca principii, care conţin temeiul determinant al voinţei nu după materie, ci doar după formă. Orice materie a regulilor practice se bazează întotdeauna pe condiţii subiective, care nu procură fiinţelor raţionale un alt gen de universalitate[2]. Obiectul raţiunii practice constă din reprezentarea unui obiect ca un efect posibil prin libertate[3]. Şi libertatea acţionează în el prin raportul **voinţei**, care trebuie să fie liberă, cu **acţiunea**, care trebuie să fie raţională, din care urmează să apară obiectul său. Un astfel de obiect al raţiunii practice este **binele** cu reversul său **răul**, prin care se înţelege un obiect necesar al facultăţii dorinţei, respectiv al detestării,

[1] Immanuel Kant, *Werke*, Akademie Textausgabe, Band V. *Kritik der praktischen Vernunft*, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1788, p. 62.
[2] Op. cit., p. 27 : „O fiinţă raţională aşadar sau nu îşi poate gândi deloc principiile *sale* subiectiv-practice, adică maximele, în acelaşi timp ca legi universale, sau trebuie să admită, că doar forma aceloraşi, după care ele *se conformează unei legiferări universale*, le face numai ea însăşi lege practică".
[3] Op. cit., p. 57.

conform unui principiu al raţiunii. Dat fiindcă principiul este o **lege practică** *a priori*, el este gândit ca temeiul determinant nemijlocit al voinţei doar prin forma legică pe care şi-o poate însuşi maxima, pentru ca acţiunea conformă ei să fie **bună în sine**. Despre o voinţă a cărei maximă este întotdeauna conformă acestei legi se spune că este **absolut bună** în toate intenţiile şi condiţia supremă a oricărui bine. Asocierea prescripţiei categoriilor libertăţii ne oferă un argument în favoarea faptului că nu numai cauzalitatea voinţei este decisivă în constituirea categoriilor raţiunii practice, ci şi raportarea la obiectul voinţei, care este binele. Aşadar, despre categoriile acesteia se va putea spune că ele sunt, în primul rând, categorii ale libertăţii, dar indirect ele sunt şi categorii ale binelui[1], în măsura în care agentul moral dispune de libertate tocmai spre a realiza binele.

Faţă de categoriile cantităţii, care subliniază gradele de raţionalitate a voinţei în însuşirea principiului, categoriile **calităţii** prezintă o serie de **reguli** practice de comportament, ce redau calitatea principiului formulat: subiectiv sau obiectiv. Principiile practice cuprind o determinare universală a voinţei, căreia îi sunt subordonate mai multe reguli practice. Ele sunt subiective sau maxime, atunci când condiţia este considerată de subiect ca valabilă numai pentru voinţa lui şi sunt obiective sau legi practice, atunci când ele sunt valabile pentru voinţa oricărei fiinţe raţionale. Pentru o fiinţă la care raţiunea nu este singurul principiu determinant al voinţei, regula este caracterizată printr-o trebuire, care exprimă o obligare obiectivă la acţiune. Raţiunea din care apare regula, trebuie să includă necesitate, fără de care ea nu ar fi un imperativ, ci numai o regulă condiţionată subiectiv, pe care nu o putem presupune în acelaşi grad la toţi subiecţii. Trecerea gradată de la principiile subiective spre cele care încep să îşi aproprie obiectivitatea legii este similară trecerii anterioare de la o voinţă declarativă, angajată doar formal, către o voinţă raţionalizată. Regulile de comportament au valoare de **precepte** ce consiliază asupra comportamentului, al căror fond raţional este obligatoriu; sau au valoare de reguli care indică ce gen de maxime

[1] Jürgen Stolzenberg, „The Pure «I Will» Must Be Able to Accompany All of My Desires: The Problem of a Deduction of the Categories of Freedom in Kant's *Critique of Practical Reason*", În: *Recht und Frieden in der Philosophie Kants*. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses, Band 3, Hrsg. von Valerio Rohden, Ricardo R. Terra, Guido A. de Almeida und Margit Ruffing, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 2008, p. 415-425, îndreaptă categoriile libertăţii mai mult spre obiectul raţiunii practice decât spre cauzalitatea voinţei: „…Categoriile libertăţii formează un sistem de reguli practice, care constituie ele însele condiţia prin care Binele, ca obiect al unei raţiuni practice pure, poate fi surprins, şi care au ca principiu comun conştiinţa de sine a unei raţiuni practice pure. Despre aceste categorii este adevărat să se spună că, spre deosebire de categoriile teoretice, ele însele, datorită referirii lor la principiul moralităţii, produc realitatea referentului lor – adică dispoziţia morală a voinţei, şi că realitatea lor obiectivă este în această privinţă întotdeauna sigură. Totuşi, această realitate obiectivă este suficient de întemeiată numai atunci când categoriile practice pot fi prezentate ca principii ale conştiinţei identităţii eului moral cu privire la actele voinţei sale. Ceea ce este posibil numai atunci când acţiunile prin care poate fi realizat binele moral pot fi surprinse în totalitatea lor ca funcţii ale eului moral" (p. 425).

trebuie **omise** întotdeauna, întrucât nu trec testul moralităţii şi, deci, nici testul raţionalităţii; sau indică ceea ce ocazional nu se omite, admiţându-se ca **excepţii**, aşadar lipsa lor de raţionalitate este exceptată. În raport cu aceste categorii, libertatea este considerată un fel aparte de cauzalitate, care nu este supusă temeiurilor determinante empirice ale acţiunilor posibile pe care ea le poate produce în lumea sensibilă ca fenomene. Ea pune în funcţiune regula facultăţii de judecare, supusă de asemenea legilor raţiunii practice pure, confruntându-se cu cauzalitatea mecanică a naturii, pe temeiul că îndreptată fiind asupra unei acţiuni desfăşurate în cadrul fenomenal al naturii are loc totuşi prin voinţa proprie. Enunţul ei atrage atenţia asupra marii forţe a raţiunii susţinută de voinţă, pe care de aceea o determină să tindă către impactul pe care legea naturii îl are asupra agentului cognitiv: „Întreabă-te pe tine însuţi, dacă acţiunea, pe care o prevezi, ar trebui să aibă loc după o lege a naturii, din care tu însuţi ai face parte, ai putea să o consideri posibilă cu totul prin voinţa ta?”[1]. Acţiunile trebuie să fie judecate conform acestei reguli, spre a li se dovedi caracterul moral sau non-moral. Dacă maxima acţiunii nu este constituită astfel încât să treacă, din punct de vedere formal, proba forţei unei legi a naturii în genere, posibilitatea ei morală este anulată. Intelectul comun apreciază legea naturii drept temeiul celor mai obişnuite judecăţi ale sale, pentru că o are întotdeauna la îndemână. Pentru moralitate important este faptul că în cazurile în care cauzalitatea trebuie judecată prin libertate, intelectul în genere face din acea lege a naturii doar **tipul** unei legi a libertăţii; această tipologie naturală este importantă, fiindcă exemplul provenit din experienţă nu este lipsit de importanţă în aplicarea legii raţiunii practice pure.

Din punctul de vedere al **relaţiei**, categoriile se referă la agentul moral care intră în relaţie cu sine însuşi, întrucât sinele individual este cel care îşi testează raţionalitatea în urmărirea legii; şi mai intră în relaţie cu ceilalţi agenţi morali, întrucât raţionalitatea proprie îi cere să ţină seama cu necesitate de celelalte fiinţe raţionale. În primul rând, pentru a proceda la acţiunea din principiu trebuie cercetat dacă subiectul legii este, într-adevăr, o fiinţă liberă şi raţională, adică o **personalitate**. Aceasta este garanţia acţionării din libertate şi posibilitatea antrenării sale într-o acţiune morală, pentru că în această calitate agentul moral este un scop în sine însuşi şi aparţine lumii inteligibile[2]. Astfel încât persoana, aparţinătoare a lumii sensibile, face şi dovada propriei personalităţi, în măsura în care ea aparţine totodată lumii inteligibile; drept urmare omul, care aparţine ambelor lumi, trebuie să conştientizeze

[1] Ibidem, p. 69.

[2] Georg Mohr, „Personne, personnalité et liberté dans la *Critique de la raison pratique*”, În: *Revue Internationale de Philosophie, 42*, nr. 3, 166, 1988, p. 289-319, surprinde personalitatea prin „facultatea determinării voinţei în funcţie de o reflecţie asupra intenţiilor sale şi de o decizie care trebuie pusă în practică. Noţiunea de personalitate vizează, din punctul de vedere al actorului considerat ca autor al maximelor, aspectul determinării voinţei ce precedă acţiunea ca fenomen al lumii sensibile” (p. 310).

necesitatea acţionării din libertate şi să îşi mobilizeze voinţa spre a urma principiul construit prin cauzalitatea liberă. Prin ea, respectiv în virtutea autonomiei voinţei sale, el devine subiectul legii morale. Drept urmare, autonomia voinţei sale de persoană raţională este limitată de condiţionarea întrebuinţării sale numai ca scop în sine însuşi. **Starea persoanei** desemnează o altă relaţie categorială, care subliniază importanţa dispoziţiei morale în abordarea principiului; la fel ca **declaraţia de voinţă**, ea este expresia unei subiectivităţi pusă, în cele din urmă, în umbră de obiectivitatea principiului, dar acceptată iniţial drept treaptă pregătitoare necesară. Kant subliniază faptul că noi trebuie să apreciem importanţa datoriei prin prestigiul cu care investim legea morală, a cărei urmărire dă valoare persoanei „în proprii ei ochi", rezultată din satisfacţia de a se fi conformat cu legea[1]. **Reciprocitatea** dintre persoanele comunităţii morale este avută în vedere atunci când maximei personale i se cere să se ridice la nivelul legiferator al legii, nivel ce trebuie să convină şi celorlalţi parteneri morali. Despre universalitatea principiului practic se spune că se întemeiază pe fondul de raţionalitate al tuturor fiinţelor umane; în fapt, ea rezultă dintr-un consens raţional la care se ajunge prin asumarea reciprocă a sarcinilor morale de către fiinţele umane în calitate de agenţi morali.

Din punctul de vedere al **modalităţii**, categoriile stipulează felul în care trebuie să acţioneze voinţa spre a se menţine în limitele moralităţii, ceea ce înseamnă să cunoască principiul datoriei şi justificarea sa. El indică dependenţa voinţei de lege, care desemnează obligativitatea sau obligarea la o acţiune impusă de raţiune şi de legea ei obiectivă spre a se distanţa de dorinţele subiective ale liberului arbitru afectat patologic. Pe latura obiectivă, conceptul de datorie cere acţiunii acordul cu legea, acord ce se cere întărit şi pe latura subiectivă prin revendicarea subiectivă a respectului faţă de lege, ca fiind unicul mod de determinare a voinţei de către lege. Din unirea celor două laturi rezultă **cum** trebuie să procedăm pentru ca acţiunea să aibă valoare morală: nu numai prin satisfacerea obiectivă a acordului cu legea (a **legalităţii**), ci prin ridicarea subiectivităţii agentului moral la nivelul de obiectivitate a legii, respectiv din respect faţă de lege şi din conştiinţa datoriei îndeplinite (a **moralităţii**). Spre deosebire de imperfecţiunea voinţei umane ce poate fi tentată şi de imbolduri non-morale care obstrucţionează ridicarea subiectivului la nivelul de obiectivitate al legii, voinţei divine, ce reprezintă prototipul de perfecţiune, nu i se poate atribui nici un imbold străin de lege; prin urmare, ea nu se poate afla în faţa dilemei dintre moralitate şi legalitate, căci niciodată acţiunile sale nu realizează altceva decât moralitatea în perfecţiunea

[1] Op. cit., p. 38.

ei. Asupra voinţei umane şi a voinţei oricărei fiinţe raţionale create, respectiv sensibil-raţionale, nu putem nutri aceeaşi siguranţă; lor trebuie să li se prescrie legea morală drept imbold şi numai pe ea se impune să o urmeze, pentru că modul lor obişnuit de procedare este cel mult legalitatea, în timp ce moralitatea rămâne doar idealul care se cere să le fie impus nu mai mult decât spre a li se corecta modul obişnuit de procedare.

În vederea îndeplinirii spiritului legii, principiul moral trebuie să fie prezent în mentalul fiinţei umane prin sentimentul de respect, care se cere să servească drept imbold moral unic, la fel ca legea, întrucât provine exclusiv din temeiul legii. Nutrind sentimentul de respect faţă de legea morală, voinţa este determinată obiectiv şi nemijlocit în judecata pe care o formulează raţiunea în întrebuinţarea practică. Şi ea este capabilă de o astfel de determinare, întrucât are loc prin libertate, a cărei cauzalitate este determinabilă exclusiv prin legea care dă curs sentimentului de excepţie al respectului ce restrânge toate înclinaţiile contrare legii. Efectul acestei limitări în raport cu sentimentul obişnuit este o senzaţie de neplăcere, ce poate fi cunoscută *a priori* din legea morală. Totodată, limitarea înclinaţiilor induce un sentiment de umilire, care consolidează aprecierea morală; datorită cauzei intelectuale a sentimentului de umilire, respectul faţă de lege devine totodată un sentiment pozitiv cunoscut *a priori*, care contracarează senzaţia iniţială de neplăcere a limitării voinţei. Or, recunoaşterea legii morale este rezultată chiar din conştiinţa unei activităţi a raţiunii practice din temeiuri obiective, care îşi manifestă efectul în acţiuni obstrucţionate în fapt de cauze subiective. În acest fel apare aspectul pozitiv al respectului cuvenit legii morale într-un mod indirect, ca efect al legii asupra sentimentului, întrucât legea reduce influenţa nefastă pe care o au înclinaţiile când sunt luate drept temei subiectiv al activităţii şi drept imbold în urmărirea legii. Datorită subiectivului care se cere întotdeauna subordonat de raţiune, legea se află întotdeauna în competiţie cu fericirea personală; drept care Kant ne recomandă să cultivăm latura de satisfacţie personală, spre a nu ne afla în imposibilitatea de a realiza, şi din punct de vedere subiectiv, acordul cu legea, datorită frustrărilor la care ne expune neglijarea fericirii personale, şi nu într-o măsură mai mică tentaţiile de a încălca datoria. Fericirea nu este dată, de Kant, drept o categorie, pentru că nu susţine în mod direct legea; dar pentru că o favorizează în mod indirect, prin evitarea deturnării interesului agentului moral de la datoria sa, se poate spune că ea este o pre-categorie încadrabilă între cele permise spre a evita ceea ce este interzis în raport cu legea şi datoria. Prin acest traseu al voinţei către lege realizăm ceea ce i se **permite** sau i se **interzice** voinţei pe orizontală spre a realiza **datoria** şi a evita ce este **contrar datoriei**, iar pe verticală de a lua cunoştinţă de maximul obligării reprezentat de **datoria perfectă** şi de reversul acesteia, care este **datoria imperfectă** (cu toate că ramificaţiile datoriilor, între

perfecţiune şi imperfecţiune vor fi destinate unei analize ulterioare în *Metafizica moravurilor*).

În urmărirea legii, subiectul inteligibil care dă legea şi o urmăreşte având-o numai pe ea drept imbold, poate fi liber cu privire la o acţiune dată, cu toate că apartenenţa sa la lumea sensibilă îl pune sub o condiţionare mecanică cu privire la aceeaşi acţiune. De aceea acţiunile fiinţei umane ca determinări temporale trebuie să aparţină doar fenomenului, pentru ca libertatea sa să rămână laturii sale inteligibile; din inteligibilitatea libertăţii sunt deduse categoriile indispensabile cunoaşterii practice, ca dintr-un concept transcendent, care se dispensează de orice aport intuitiv. Categoriile subzistă prin acest fond de transcendenţă, conform căruia un punct de vedere final le regrupează în funcţie de mărime şi mişcare, şi le divizează în categorii **matematice**, care se referă la unitatea sintezei în reprezentarea obiectelor, şi în categorii **dinamice**, care accentuează unitatea sintezei din reprezentarea existenţei obiectelor. Primele, care cuprind **cantitatea** şi **calitatea**, conţin o sinteză în care necondiţionatul care este legea se află la un nivel superior faţă de condiţionatul din spaţiu şi timp dat în intuiţia sensibilă. În lipsa diferenţierii lor ar trebui ca şi necondiţionatul să aparţină spaţiului şi timpului şi să fie condiţionat la fel ca tot ceea ce se încadrează în aceste limite fenomenale. Declaraţiile de voinţă şi prescripţiile practice de partea cantitativă sunt astfel de repere categoriale încadrate în spaţiu şi timp. Cu toate că şi ele trec drept categorii ale libertăţii este impropriu să căutăm cuantumul de libertate care se află în acestea; mai degrabă ar trebui să urmărim traseul pe care îl descrie voinţa în vederea determinării sale ca o facultate liberă. De aceea cantitatea are ca maximum categorial legea; ea constituie un model de autodeterminare a voinţei, care nu poate sta alături de voinţa în stadiul ei declarativ şi de prescripţia care are un scop practic. Tot astfel nici din punctul de vedere al calităţii, principiul obiectiv investit cu necesitate practică şi capabil de o determinare universală a voinţei nu poate sta alături de regulile ce consiliază comportamentul, de maximele care trebuie omise sau exceptate şi, în general, de principiul subiectiv care determină voinţa în scopuri particulare care este, prin urmare, lipsit de necesitate. Categoriile subsumate celor dinamice se referă la **relaţia** dintre subiecţii actului moral (personalitatea, starea persoanei şi reciprocitatea interpersonală) şi la **modalitatea** de realizare a actului moral (permisul, interzisul, datoria şi contrariul ei); ele nu cer omogenitatea condiţionatului şi a condiţiei în sinteză, întrucât cunoaşterea practică cere numai reprezentarea felului în care existenţa obiectului condiţionat corespunzător se adaugă existenţei condiţiei în intelect ca fiind legată de el; şi atunci ne este permis să dăm pentru ceea ce este condiţionat în lumea sensibilă necondiţionatul nedeterminat în lumea inteligibilă spre a realiza sinteza transcendentă. De aceea în sinteza realizată asupra

seriei de cauze şi efecte ale lumii sensibile nu este contradictoriu ca pentru un condiţionat să se gândească cauzalitatea care nu mai este condiţionată sensibil şi totodată să se admită că aceeaşi acţiune ce aparţine lumii sensibile este întotdeauna condiţionată sensibil sau mecanic necesară. Dar în măsura în care ea aparţine lumii inteligibile, poate avea în acelaşi timp drept temei al cauzalităţii fiinţei care acţionează o cauzalitate necondiţionată sensibil şi poate fi gândită ca liberă. Pentru fiinţele sensibile, pentru care percepţia şi observaţia sunt procedeele cognitive cele mai comune şi totodată cele mai nesigure, Kant a pus în lumină un principiu obiectiv al cauzalităţii, care exclude orice condiţionare sensibilă a determinării cauzalităţii. El este principiul moralităţii, care există în raţiunea tuturor oamenilor prin natura lor. Cauzalitatea necondiţionată împreună cu facultatea corespunzătoare ei care este libertatea, şi totodată o fiinţă ce aparţine lumii sensibile şi deopotrivă lumii inteligibile, au fost gândite ca fiind determinate de raţiunea practică. Datorită relaţiei dintre principiul moral şi raţiunea practică ne putem da seama de **imanenţa** realităţii lumii inteligibile din perspectivă practică; şi, de asemenea, ne putem da seama cât de bine se realizează relaţia dintre inteligibil şi sensibil în subiectul moral, care este determinat pe de-o parte de inteligibilitatea legii morale prin libertate, iar pe de altă parte ca agent activ în lumea sensibilă el trebuie să se supună unei determinări suprasensibile. Prin conceptul de libertate, pe care agentul moral îl poate activa în el însuşi urmărind legea morală, el află necondiţionatul şi inteligibilul pentru condiţionatul şi sensibilul în limitele căruia decurge parţial existenţa sa. Libertatea prin care se întreţine legea morală necondiţionată evidenţiază rolul excepţional al domeniului practic în procurarea unei cunoaşteri a ordinii suprasensibile, devenind punctul de legătură între cele două lumi.

Categoriile practice kantiene sintetizează actul moral realizat de purtătorul a două facultăţi practice: raţiunea şi voinţa; prin raţiune el actualizează principiul moral, iar prin voinţă îl pune în aplicare, înscriindu-se în cauzalitatea inteligibilă care îl eliberează mental de limitarea cauzalităţii sensibile. Categoriile sunt reperele cunoaşterii practice construite în jurul relaţiei sus-menţionate, fiind orientate dinspre sensibil către inteligibil. Sub acest aspect al unirii sensibilului cu inteligibilul categoriile practice kantiene prezintă similitudini cu categoriile platonice; dar faţă de marea diversitate a categoriilor platonice şi, mai ales, faţă de gradul lor diferit de abstractizare (care merge de la **emisia vocală** şi **plăcere** până la **măsură, egal**, **armonie**, **genul cauzei**)[1], categoriile libertăţii sunt mult mai omogene şi acoperă domeniile distincte ale teoreticului şi practicului. Ceea ce au în comun cele două concepţii categoriale

[1] Platon, *Opere* VII, Ediţie îngrijită de Petru Creţia, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1993, *Philebos*, traducere de Andrei Cornea.

este sarcina dată celei mai puternice facultăţi cognitive (la Platon **intelectul**, iar la Kant **raţiunea**) de a realiza unirea lumii vizibile (respectiv sensibilă) cu cea invizibilă (sau inteligibilă). O altă sursă platonică a categoriilor libertăţii este autosuficienţa **binelui** şi, din acest temei, superioritatea sa faţă de **adevăr**. Dacă sarcina intelectului este aceea de a cunoaşte şi de a ajunge la adevăr, dar şi de a încerca pătrunderi ale inteligibilului, binele ar trebui să fie, datorită autosuficienţei sale, un mesager şi mai potrivit al lumii inteligibile. Această calitate excepţională a binelui prevesteşte viitoarea metafizică a moravurilor.

DEDUCŢIA CATEGORIILOR LA FRANZ BRENTANO ŞI LOCUL EI ÎN ARISTOTELISMUL SECOLULUI AL XIX-LEA

Ion Tănăsescu

Disertaţia lui Franz Brentano *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*[1] a apărut în 1862 şi se înscrie în ceea ce s-a numit *Aristotelesrenaissance*[2] din Germania celei de a doua jumătăţi a secolului XIX, o mişcare căreia îi aparţin autori precum Prantl, Zeller, Trendelenburg şi printre ale cărei rezultate se numără corpusul aristotelic editat de I. Bekker la cererea Academiei Prusace de Ştiinţe[3]. Disertaţia lui Brentano este dedicată unuia dintre exponenţii acestei mişcări, lui Adolph Trendelenburg, şi nu poate fi înţeleasă fără a cunoaşte disputa care s-a purtat în cadrul acestei mişcări în ce priveşte atât ordinea tabelei aristotelice a categoriilor, cât şi calea pe care Aristotel ar fi ajuns la ea. Din acest motiv, în prima parte a acestui studiu voi prezenta disputa menţionată, pentru a analiza în partea a doua modul în care se poziţionează Brentano în raport cu principalii ei protagonişti, ca şi calea urmată de el pentru deducerea categoriilor aristotelice. În ultima parte a acestei lucrări voi analiza pe scurt modul în care a fost receptată lucrarea lui de contemporani şi de tânărul Heidegger.

Disputa asupra căii descoperirii categoriilor aristotelice în *Aristotelesrenaissance* de la jumătatea secolului XIX

Lucrarea care a declanşat disputa referitoare la originea şi ordinea tabelei aristotelice a fost scrierea lui Adolf Trendelenburg apărută în 1846 şi intitulată *Geschichte der Kategorienlehre*. În această lucrare Trendelenburg avansa ipoteza că Aristotel şi-ar fi decoperit categoriile urmând un criteriu gramatical şi că, în definitiv, tabela sa ar fi avut o origine gramaticală[4]. După cum cercetările Stagiritului pornesc de obicei de la ideea că întregul este anterior prin natura lucrurilor părţii, la fel şi în cazul în discuţie el ar fi pornit de

[1] Franz Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (prescurtat: *MBS*), 1862, Nachdruck Hildesheim, Olms, 1984. / *Despre multipla semnificaţie a fiinţei la Aristotel* (trad. şi cuvânt înainte I. Tănăsescu), Bucureşti, Humanitas, 2003; în continuare toate trimiterile se vor face la paginaţia ediţiei germane, paginaţie trecută şi în versiunea românească a lucrării.

[2] Despre Aristotelesrenaissance în filosofia germană a secolului XIX cf. M., Antonelli, *Seiendes, Bewußtsein, Intentionalität im Frühwerk von Franz Brentano*, Freiburg/München, Karl Alber, 2001, p. 36-37.

[3] Cf. *id*., *Auf der Suche der Substanz*, în „Brentano Studien*"* 3 (1990/91), p. 19.

[4] A. Trendelenburg, *Geschichte der Kategorien*, în *Historische Beiträge zur Philosophie*, Bd. I, Zwei Abhandlungen: I. *Aristoteles Kategorienlehre*, II. *Die Kategorienlehre in der Geschichte der Philosophie*, Berlin, Bethge 1846, (prescurtat: *GK)*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963, p. 264-265.

la judecată ca întreg pe care l-ar fi descompus mai apoi în părţile sale, obţinând astfel în locul predicatului categoriile înţelese drept cele mai generale predicate ce pot fi enunţate despre subiectul lor, substanţa[1]. Conform acestei ipoteze, substanţa ar corespunde substantivului, cantitatea şi calitatea adjectivului, relaţia comparativului relativ, locul şi timpul adverbelor de loc şi de timp, pe când acţiunea, pasiunea, posesia şi poziţia ar corespunde categoriei gramaticale a verbului[2].Trebuie totuşi subliniat aici că, deşi Trendelenburg ţine ferm la teza sa, aceasta nu reprezintă singura cale la care recurge pentru a explica categoriile aristotelice întrucât el admite ca la Aristotel există şi o abordare realistă (*reale Behandlung*) a categoriilor, una care pune accentul pe ceea ce este prim prin natura lucrurilor[3]. Problema este însă că, după Trendelenburg, considerarea categoriilor din perspectivă realistă nu este în acord cu abordarea lor din perspectivă logică[4]. Trebuie de asemenea menţionat aici că autorul este cu totul conştient că există locuri în opera aristotelică în care ipoteza sa are numai rol orientativ, fără a decide însă ceva[5].

Pentru problema discută aici trebuie luate în considerare alte două teze din *Kategorienlehre*. Prima se referă la faptul că Aristote ar fi admis, cel puţin pentru primele patru categorii: substanţa, cantitatea, calitatea şi relaţia, o ordine conform genezei lucrurilor („*nach der Entstehung der Sache*"), în timp ce pentru succesiunea celorlalte predicate categoriale nu ar fi oferit niciodată o explicaţie[6]. Cea de a doua teză este strâns legată de aceasta şi susţine că la Aristotel abordarea realistă şi cea logică a categoriilor nu pot fi armonizate cu uşurinţă[7]. Modul în care este tratată categoria mişcării în *Fizica* este elocvent din punctul de vedere al lui Trendelenburg pentru conflictul dintre cele două abordări. Astfel, dacă în cea de a V-a carte a acestei lucrări speciile de mişcare sunt determinate în funcţie de categoriile aplicabile lor: creşterea (*aúxesis*) şi descreşterea (*ftísis*) se subsumează categoriei

[1] Cf. Trendelenburg, *GK*, p. 9-16, 20, 149.
[2] *GK*, p. 23.
[3] *GK*, p. 25, 58.
[4] *GK*, p. 189.
[5] *GK*, p. 26. Ipoteza lui a fost încă de atunci mult discutată şi respinsă în repatate rânduri ca nefondată (cf. în această privinţă Brandis, *Handbuch der Geschichte der Griechisch-Römischen Philosophie. Aristoteles und seine akademischen Zeitgenossen*. Zweiten Theils zweiter Abtheilung, erste Hälfte, Berlin, Reimer, 1853, p. 377-378, 400); E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Zweiter Teil, zweite Abteilung, *Aristoteles und die alten Peripatetiker*, Leipzig [4]1921, Nachdruck, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1963, p . 264-247) şi îndeosebi Bonitz, *Über die Kategorien des Aristoteles* (prescurtat: *KA*), în „Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Philos-hist. Classe", Bd. X, Heft 5, Wien, 1853, p. 591-645, Nachdruck, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1967, p . 31 şi urm., 40-54, în al cărui comentar nu rămâne necriticat aproape nici un argument al lui Trendelenburg.
[6] *GK*, p. 76 şi urm., 118, 129.
[7] *GK*, p. 189, 362-363.

cantităţii, alterarea (*alloíosis*) celei a calităţii, iar transportul (*phorá*) locului[1], tratarea aceloraşi specii în cea de a VIII-a Carte a *Fizicii* arată că o asemenea succesiune nu este în acord cu natura lucrurilor întrucât *phorá*, care conform diviziunii categoriale anterioare ocupa ultimul loc, se dovedeşte în acest caz drept presupoziţie indispensabilă pentru existenţa celorlalte specii de mişcare[2]. Ca urmare, determinarea categoriilor drept cele mai generale predicate ale substanţei, determinare condusă de ideea originii gramaticale a categoriilor, este afectată de o lipsă fundamentală, aceea de a lăsa neexplicată geneza reală a conceptelor categoriale fundamentale[3]. Pentru Trendelenburg însă explicarea acestei geneze constituie o cerinţă de bază pe care trebuie să o satisfacă orice teorie a categoriilor[4]. Conform lui, considerarea categoriilor din perspectiva realistă a ceea ce este prim prin natura lucrurilor conduce la primele cauze şi principii metafizice ale oricărui existent, conduce adică la cauza materială, formală, eficientă şi finală[5]. Este însă cunoscut că aceste cauze şi principii prime ale lucrurilor nu fac parte din tabela categorială aristotelică. Or, pentru Trendelenburg acesta reprezintă un indiciu clar că la Aristotel „subsumarea logică şi geneza reală, enunţul şi ceea ce este anterior prin natura lucrurilor rămân în conflict”[6].

Cea de a doua poziţie în privinţa categoriilor a fost reprezentată de Brandis şi Zeller şi considera categoriile ca reprezentând cele mai generale puncte de vedere (punctul de vedere al substanţei, al calităţii, al cantităţii) care pot fi utilizate în definirea oricărui obiect[7]. După Brandis, ele sunt introduse în scrierea *Categorii* pe baza unor „distincţii pur formale”[8], motiv pentru care din punctul lui de vedere nu are nici un rost se ne întrebăm dacă ele au sau nu

[1] Am tradus termenii elini conform traducerii *Fizicii* aristotelice realizate de N. I. Barbu, Iaşi, Moldova, 1995, p. 126-7.
[2] *GK*, S. 188.
[3] *GK*, p. 187, 217.
[4] *GK*, p. 189.
[5] *GK*, p. 187-188.
[6] *GK*, p. 189. Nu este locul aici să intrăm în detaliile acestei probleme, însă trebuie spus că Trendelenburg oferă la sfârşitul scrierii sale rezumatul propriei teorii a categoriilor expusă în *Logischen Untersuchungen* (1840). Prima piesă a teoriei lui nu este însă constituită de substanţă, ci de mişcare: „Mişcarea în calitate de cauzalitate constituie elementul prim; din ea se delimitează substanţele. Cel care priveşte acest proces în ansamblu sesizează aici relaţiile fundamentale ale celorlalte categorii; odată cu mişcarea avem cantitatea şi măsura; odată cu substanţa cuprinzătoare inerenţa şi acţiunea reciprocă; iar odată cu modul delimitării avem materia, forma, calitatea şi relaţia.” (*GK*, p. 376-367; despre filosofia lui Trendelenburg cf. Antonelli, *Seiendes, Bewußtsein, Intentionalität im Frühwerk von Franz Brentano*, p. 41-73.)
[7] Cf. Brandis, *op. cit.*, p. 394-395, 400 şi urm. şi Zeller *op. cit.*, p. 260 şi urm.; în disertaţia sa Brentano îi atribuie lui Zeller poziţia reprezentată de Strümpell care considera categoriile ca „specii ale prediciării“ (*MBS*, p. 76). Această teză este însă respinsă de Zeller în lucrarea citată (Zeller, *op. cit.*, p. 259).
[8] Brandis, *op. cit.*, p. 396; cf. de asemenea Zeller *op. cit.*, p. 262-263; cf. asupra acestui punct distincţia cvadruplă în *Cat*. 2 care rezultă din combinaţia formulelor „a fi / a nu fi într-un subiect” şi „a se spune / a nu se spune despre un subiect”; cf. asupra acestei probleme şi lucrarea substanţială a lui A. Surdu, *Teoria formelor prejudicative*, Bucureşti, Editura Academiei, 2005.

conţinut real[1]. Astfel el respinge teza lui Trendelebrug care susţinea că, considerată în mod real, originea categoriilor ar fi reprezentată de cele patru cauze ale oricărui existent[2].

Cea de a treia poziţie referitoare la chestiunea în discuţie a fost reprezentată de Bonitz. Bonitz, la fel ca şi Trendelenburg, consideră categoriile drept concepte, însă, spre deosebire de Trendelenburg care le considera ca elemente obţinute prin descompunerea structurii propoziţiei în părţile ei componente, el le consideră ca fiind concepte în şi pentru sine. Funcţia lor esenţială constă în faptul că ele reprezintă semnificaţiile diferite în care este enunţată fiinţa: „Conform cu aceasta, *kategoría* semnifică nu doar şi nu exclusiv că un concept este atribuit altuia ca predicat, ci, în genere, că un *concept* este rostit (*ausgesprochen*) şi enunţat (*ausgesagt*) *într-o anumită semnificaţie*, *fără ca prin aceasta să fie cumva gândită relaţia sa cu un altul*. Aşadar pluralul *kategoríai* va semnifica modurile diferite în care este enunţat un concept, semnificaţiile diferite care sunt legate de enunţarea lui, deci *kategoríai toũ óntos* (categoriile fiinţei) va semnifica accepţiunile diferite care sunt legate de enunţarea conceptului, exact acelaşi lucru ca şi pollakhõs légetai *tò ón* […] fiinţa se enunţă într-o multiplă semnificaţie. Această expresie *kategoríai toũ óntos* (categoriile fiinţei) [...] este de fapt, în mod evident, numele complet pentru categorii ca genuri supreme ale fiinţării”[3].

După cum se observă din finalul acestui citat, în calitate de semnificaţii diferite ale fiinţei, categoriile constituie genurile supreme cărora le poate fi subordonat orice existent[4]. Merită notat aici că prin această teză Bonitz dă expresiei convingerii sale că sensul tabelei aristotelice a categoriilor constă în tentativa de a oferi o asemenea perspectivă de ansamblu asupra întregului domeniu al experienţei încât în cadrul ei să-şi poată afla locul orice existent real sau doar gândit[5]. Teza lui este orientată contra afirmaţiei lui Trendelenburg după care categoriile aristotelice ar urma să soluţioneze chestiuni de natură metafizică. Pentru Bonitz, dimpotrivă, tabela aristotelică a categoriilor nu-şi propune să rezolve nici o chestiune metafzică, ci ţelul ei se limitează la a oferi o perspectivă sinoptică asupra întregului domeniu al experienţei[6]. Pe această cale el încearcă să separe clar semnificaţia empirică a tabelei

[1] Cf. Brandis *op. cit.*, p. 394, 404.
[2] Cf. de asemenea Zeller, *op. cit.*, p . 261.
[3] H., Bonitz, *KA*, 35-36, cf. de asemenea p. 13.
[4] *KA*, p. 37.
[5] „Dacă vorbim de ceva care este (*von etwas Seiendem*), atunci – şi acesta este în mod evident sensul la Aristotel – prin aceasta înţelegem fie un lucru, fie o calitate, fie o cantitate sau o relaţie sau un unde (*ein Wo*), sau un când (*ein Wann*) etc. Acum, noi vorbim de ceva care este pe temeiul percepţiei sau al experienţei; ca urmare, prin aceasta obţinem o asemenea privire de ansamblu asupra întregii diversităţi şi amplitudini a domeniului al *ceea ce* ne este dat prin experienţă încât el este divizat în genurile sale cele mai generale, supreme. Procedând astfel Aristotel este convins că a găsit genuile *supreme* şi că le-a găsit *în mod complet*” (*KA*, p. 19).
[6] „În cercetările Metafizicii [...] întrebuinţarea categoriilor constituie pentru Aristotel o *introducere* pentru a se orienta mai întâi în raport cu uzul diferit al lui *ón* şi pentru a obţine o privire de ansamblu asupra domeniului a

categoriilor de semnificaţia ei ontologică care constă în faptul că, privite din punct de vedere ontologic, categoriile accidentale sunt inerenţe ale substanţei căreia îi şi urmează. Dimpotrivă, din punctul de vedere al clasificării domeniului experienţei, categoriile formează „o succesiune de membrii egal îndreptăţiţi ai diviziunii”[1]. Dincolo de aceasta, Bonitz este sceptic că ordinea primelor patru categorii stabilită de Trendelenburg pe baza principiului anteriorităţii conform naturii lucrurilor (substanţa, cantitate, calitatea, relaţia) funcţionează pretutindeni la Aristotel[2]. Rezerva lui poate fi considerată ca un avertisment faţă de tentativa de a supune categoriile aristotelice unei ordonări riguroase, tentativă căreia, aşa cum se va vedea mai jos, Brentano i-a dat curs în prima sa lucrare într-o măsură în care nu a mai făcut-o nici un alt participant la disputa în jurul ordinii tabelei categoriale aristotelice şi a căii pe care a fost ea descoperită.

Deducţia categoriilor aristotelice în disertaţia lui Brentano şi poziţia ei în cadrul *Aristotelesrenaissance* de la jumătatea secolului XIX

După cum se observă din cele spuse mai sus, cu excepţia lui Trendelenburg care credea că a descoperit în categoriile gramaticale ale limbii eline calea pe care Aristotel şi-ar fi aflat tabela categoriilor, toţi ceilalţi autori sunt de acord în unanimitate că Aristotel nu a oferit nici o explicaţie în ceea ce priveşte originiea acestei tabele[3]. În grade diferite, ei sunt de asemenea de acord că, cel puţin în privinţa primelor categorii (*ousía*, *posón*, *poión*, *prós ti*) se poate vorbi de o anumită ordine în măsura în care *ousía* se află la începutul tabelei în timp ce, după cum spune Bonitz cu prudenţă, categoriile *posón* şi *poión* stau „într-o relaţie deosebit de strânsă cu *ousía*“[4].

În ceea ce-l priveşte pe Brentano, el se deosebeşte sub două aspecte de toţi aceşti interpreţi: pe de o parte, el susţine, în ciuda absenţei oricărei afirmaţii clare a lui Aristotel asupra acestei probleme, că poate indica drumul urmat de acesta în stabilirea tabelei categoriilor. Pe de altă parte, el este ferm convins, cel puţin în disertaţie, ca la baza tabelei aristotelice se află un criteriu riguros, chiar necesar, ceea ce înseamnă că originea genurilor supreme aristotelice nu este una întâmplătoare, ci una necesară. Înainte de a intra în abordarea propriu-zisă a acestei probleme, voi prezenta pe scurt problematica de ansamblu a diseraţiei.

---

cărui explicaţie este în discuţie. Această introducere nu cuprinde însă în nici un caz în sine o soluţionare a chestiunilor metafizice.” (*KA*, p. 20; cf. de asemenea p. 23, ca şi observaţia critică a lui Zeller asupra acestui punct (Zeller, *op. cit.*, p. 262-263)).

[1] *KA*, p. 21.

[2] *KA*, p. 25.

[3] Brandis, *op. cit.*, p. 376, Zeller, *op. cit.*, p. 264-265, Bonitz, *KA*, p. 39-40.

[4] *KA*, p. 25, Brandis, *op. cit.*, p. 378 şi urm., Zeller, *op. cit.*, p. 265 şi urm., Trendelenburg, *GK*, p. 71-72, 211-212.

Prima scriere a lui Brentano este dedicată „mult-stimatului meu profesor, cercetătorului care a adus servicii considerabile la înţelegerea operei aristotelice, Dr. Adolph Trendelenburg" cu care Brentano studiase două semestre la Berlin în 1858/59, perioadă care a avut un rol hotărâtor pentru cercetările lui ulterioare întrucât Trendelenburg l-a introdus în ontologia şi psihologia aristotelică[1]. Considerată ca întreg, disertaţia constituie o analiză a semnificaţiilor multiple în care poate fi enunţată fiinţa (*tò ón*) în calitate de termen omonim[2]. Pornind de la un pasaj din cartea *E* a *Metafizicii*, Brentano consideră că aceste accepţiuni pot fi reduse la patru fundamentale: fiinţa prin accident, fiinţa ca adevăr prin opoziţie cu nefiinţa ca fals, fiinţa conform figurilor categoriilor şi fiinţa în putinţă şi în act[3]. În raport cu aceste semnificaţii, metafizica, ştiinţă a fiinţei ca fiinţă, are sarcina să distingă accepţiunile proprii de cele improprii şi să le excludă pe acestea din urmă din domeniul ei de cercetare[4] . Criteriul pe baza căruia se decide dacă o entitate aparţine sau nu metafizicii este următorul: obiectul metafizicii cuprinde tot ceea ce există în afara gândirii şi tot ceea ce revine în mod propriu acestei fiinţări[5]. Conform lui, semnificaţiile proprii ale fiinţei sunt reprezentate de fiinţa ca putinţă şi act şi de fiinţa în accepţiune categorială, pe când fiinţa prin accident şi fiinţa ca adevăr rămân în afara domeniului metafizic întrucât temeiul lor nu este reprezentat de cele mai înalte principii ale realului pe baza cărora metafizica cercetează fiinţa ca fiinţă[6] . Altfel spus, ele nu aparţin metafizicii întrucât fiinţa prin accident nu există în sine, ci prin altul, iar fiinţa ca adevăr îşi află temeiul în operaţiile intelectului, lipsită fiind, tocmai din această cauză, de existenţă în afara spiritului[7].

Secţiunea dedicată fiinţei categoriilor a fost percepută în epocă drept partea cu adevărat înnoitoare a disertaţiei[8]. Miza ei: ideea că tabela aristotelică a categoriilor poate fi dedusă în mod riguros, este în întregime polemică. Prin această teză Brentano lua atitudine, pe de o parte, faţă de afirmaţia lui Kant şi, după el, a lui Hegel, care considerau că Aristotel şi-a stabilit în mod rapsodic categoriile. Pe de altă parte însă, Brentano polemizează cu Brandis care susţinea absenţa unui temei al diviziunii categoriilor, cu Trendelenburg pentru care, după cum am spus, categoriile aristotelice îşi aflau originea în categoriile gramaticale ale limbii eline şi, nu în ultimul rând, cu Bonitz care credea că tabela aristotelică a categoriilor este

[1] Wilhelm Baumgartner / Franz-Peter Burkard, *Franz Brentano. Eine Skizze seines Lebens und seiner Werke*, în „International Bibliography of Austrian Philosophy*", IBÖP* 1981-1983, Amsterdam-Atlanta 1990, p. 20.
[2] *MBS*, p. 6.
[3] *MBS*, p. 7.
[4] *MBS*, p. 5.
[5] *MBS*, p. 40.
[6] *MBS,* p. 39.
[7] *MBS,* p. 9, 38-39.
[8] Antonelli, *Auf der Suche der Substanz*, în „Brentano Studien*"* 3 (1990/91), p. 29.

dobîndită pe baza experienţei, prin inducţie, în scopul de a servi clasificării reprezentărilor empirice[1].

Punctul de pornire al demonstraţiei brentaniene este reprezentat de cele trei mari concepţii discutate mai sus asupra naturii categoriilor, concepţii care resping în întregime ideea, proprie idealismului german, că ele ar fi determinaţii ale subiectivităţii transcendentale[2].

După cum am văzut, după Trendelenburg, categoriile sunt predicate, aşadar concepte, dar nu concepte considerate în şi pentru sine, ci considerate ca părţi ale propoziţiei. În disertaţie Brentano nu respinge *de plano* această concepţie şi nici similitudinea categoriilor cu categoriile gramaticale ale limbii eline, ci doar accentuarea unilaterală de către Trendelenburg a originii logic-gramaticale a categoriilor[3].

În ceea ce priveşte ce de a doua poziţie prezentată mai sus şi susţinută, printre alţii, de Zeller şi de Brandis, ea considera categoriile ca un fel de cadre sau matrice universale în care poate fi situat orice concept atunci când gândirea procedează la departajarea şi clasificarea obiectelor. Din acest motiv, Brentano susţine că în această viziune rolul tabelei aristotelice este de a oferi în mod complet cadrele necesare unei taxonomii universale a obiectelor şi a conceptelor implicate de orice enunţ[4].

După Brentano, acestei viziuni îi pot fi aduse două obiecţii: 1) determinarea categoriilor ca locuri pentru concepte pierde din vedere perspectiva ontologică asupra categoriilor; conform acesteia, categoriile, în calitate de accepţiuni diferite ale fiinţei, sunt şi genurile supreme cărora li se subordonează orice fiinţare; ca genuri supreme ele determină în acelaşi timp locul pentru toate cele subordonate lor[5]. 2) Conform perspectivei lui Brandis, categoriile sunt specii ale predicării. Această definiţie riscă să şteargă deosebirea dintre *ousía* şi categoriile accidentale întrucât, dacă considerăm predicaţia esenţială ca notă definitorie a categoriei substanţei, observăm că ea apare şi în cadrul celorlalte categorii atunci când se predică un accident mai general, la rigoare genul suprem, despre lucrurile subordonate lui. Cu alte cuvinte, atunci când spunem „Socrate este substanţă primă" şi „Acest roşu este o calitate"

---

[1] *MBS*, §12 şi p. 158.
[2] *MBS,* p. 75.
[3] *MBS,* p. 77. Reproşul fundamental adus de Brentano lui Trendelenburg este că fundarea diviziunii categoriilor pe relaţii gramaticale este superficială şi lipsită de temei ontologic (*MBS,* p. 184-185, 200-201). În studiul deja citat, Antonelli argumentează pe baza scrierii lui Trendelenburg *Geschichte der Kategorienlehre* că obiecţiile lui Brentano sunt doar parţial îndreptăţite întrucât, aşa cum dovedesc numeroase citate, acesta a sesizat nu numai aspectul gramatical, ci şi pe cel ontologic al originii şi diviziunii categoriilor (Antonelli, *loc. cit*., p. 44; v. în această privinţă afirmaţia citată mai sus a lui Trendenlenburg conform căreia există pasaje în opera aristotelică în care ipoteza propusă de el are doar rol orientativ, fără să decidă însă ceva (Trendelenburg, *GK*, p. 26)).
[4] *MBS,* p. 76.
[5] *MBS,* p. 84.

avem de a face în ambele propoziţii cu predicaţia esenţială a genului suprem despre individualul subordonat lui. Or, pe baza acestei predicaţii nu se poate sesiza deosebirea dintre cele două categorii. După Brentano alternativa care ne stă la dispoziţie în acest caz este fie să includem şi categoriile accidentale în categoria substanţei, fie să luăm în considerare alte criterii de departajare a categoriilor[1].

În ceea ce-l priveşte pe Bonitz, am văzut că după el categoriile sunt tot concepte, dar nu în cadrul propoziţiei, ca la Trendelenburg, ci concepte în şi pentru sine, aşadar, după cum consideră Brentano, reprezentări simple ale spiritului care constituie semnificaţiile reale în care este enunţat *tò ón* [2].

Dintre aceste poziţii, Brentano optează pentru ultima, pe care o consideră însă compatibilă cu elemente provenite din celelalte două din următoarele motive: 1) abordarea categoriilor ca diviziuni ale fiinţei este cu totul în acord cu considerarea lor ca genuri supreme care cuprind orice fiinţare şi care, astfel, stabilesc modul de predicare (şi accidental şi esenţial) pentru cele ce le sunt subordonate; din acest motiv categoriile pot fi definite şi ca serii de lucruri ce se predică în acelaşi mod despre substanţa primă[3]; 2) ca accepţiuni reale ale fiinţei, categoriile sunt şi predicate, cele mai generale predicate ale substanţei prime; Brentano îşi întemeiază teza astfel: ceea ce există este sau substanţă sau accident; dacă este accident, atunci există numai în măsura în care are un anumit raport cu substanţa primă; acest raport ontologic se manifestă în modurile specifice predicării accidentale despre substanţă[4].

Cele spuse mai sus impun determinarea mai exactă a raportului dintre *tò ón* (*das Seiende*, fiinţa) şi accepţiunile lui reale care sunt categoriile. Contextul adecvat acestei discuţii este concepţia aristotelică asupra sinonimelor şi omonimelor. Conform celor spuse în primul capitol din *Categorii,* sinonimele sunt noţiunile la care atât numele, cât şi conceptul uneia pot fi enunţate despre cealaltă, de pildă, afirmă Aristotel în lucrarea menţionată, omul şi boul sunt deopotrivă animale. Omonime, în schimb, sunt cele la care se enunţă numai numele, dar nu şi conceptul, bunăoară când spunem că atât omul pictat, cât şi cel real sunt animale; în acest caz termenul „animal", căruia îi revine ca notă esenţială viaţa, se aplică în sens propriu numai în al doilea caz. Fiinţa, afirmă Brentano în mai multe rânduri, nu este un concept sinonim, altfel spus, atunci când spunem despre categorii că sunt accepţiuni sau moduri diferite ale fiinţei nu avem în vedere că fiinţa s-ar divide în categorii aşa cum se divide genul în speciile sale prin diferenţe specifice. Aici va trebui căutată o altă cale de abordare, una conform căreia fiinţa

[1] *MBS*, § 5 şi § 7.
[2] *MBS,* p. 78-79.
[3] *MBS*, § 7 şi p. 117-118.
[4] *MBS,* p. 102-103.

poate îndeplini în raport cu diferitele ei accepţiuni funcţia pe care o îndeplineşte genul faţă de speciile sale, fără a fi totuşi genul lor, fără a fi adică noţiunea supraordonată lor, bunăoară elementul comun de maximă generalitate al tuturor genurilor supreme. Posibilitatea edificării metafizicii ca ştiinţă la Aristotel depinde de elaborarea acestui statut teoretic pentru *tò ón*. În aceste condiţii, termenul „fiinţă" ocupă pentru Brentano o poziţie intermediară între sinonime şi omonime pur accidentale, o poziţie specifică termenilor numiţi de el omonimi prin analogie[1].

Conform cercetărilor lui Trendelenburg[2], analogia are la Aristotel în primul rând sens cantitativ şi este echivalentă cu egalitatea de raporturi. Relaţia a:b = c:d este expresia matematică a acestei egalităţi. Pentru discuţia de faţă importantă este acea modalitate a analogiei conform căreia calităţi diferite se raportează la subiecte diferite în acelaşi mod. Este vorba aici de analogia calitativă, un raport care, conform celor spuse de Aristotel, străbate toate categoriile prin faptul că modul în care se raportează o fiinţare dintr-o categorie la genul ei suprem (la fiinţa ei) este asemănător sau identic cu cel în care se raportează o altă fiinţare dintr-o altă categorie la genul suprem căruia îi este subordonată: „ceea ce este linia dreaptă în raport cu lungimea, este planul în raport cu lăţimea, numărul par în raport cu numerele şi albul în raport cu culoarea"[3]. Identitatea reală de esenţă prezentă în cazul predicaţiei esenţiale este cu totul elocventă pentru cele spuse aici[4].

Însă, susţine Brentano, cu aceste precizări făcute de Trendelenburg problema analogiei nu este nicidecum epuizată întrucât tocmai analogia capabilă să explice raporturile fiinţei cu categoriile nu a fost luată în considerare. Este vorba de raporturile proprii anumitor termeni polisemantici precum „fiinţă", „adevăr", „bine" (într-un cuvînt, transcendentalii medievali), raporturi al căror specific este dat de faptul că accepţiunile lor multiple sunt enunţate în relaţie cu o unică natură. Ca exemplu de termeni din limbajul comun ale căror sensuri se fixează prin raport cu unul şi acelaşi sens fundamental Aristotel dă cuvintele „sănătos" şi „medical". Ca şi termenii metafizici amintiţi, şi aceste vocabule au o multitudine de sensuri care se ordonează, toate, în jurul unei semnificaţii primare. De pildă, despre unele lucruri spunem că sunt

[1] *MBS,* p. 98; faptul că Brentano foloseşte termenul „analogie" pentru a denumi relaţiile stabilite între semnificaţiile unor termeni omonimi precum „adevăr", „fiinţă" etc., dovedeşte că în această privinţă gânditorul se află sub influenţa terminologiei scolastice. După P. Aubenque, pentru Aristotel cuvîntul „analogie" are un sens precis, cel de analogie proporţională, şi nu este întrebuinţat pentru a denumi raporturile dintre fiinţă şi accepţiunile sale (P. Aubenque, *Le probléme de l`être chez Aristote*, Paris, PUF, [5]1983, p. 168). Brentano însă, deşi recunoaşte exact că în acest caz este vorba de o configuraţie de raporturi descrisă de Stagirit prin expresia *prós hén*, deci de raporturi întemeiate pe „relaţia la unul şi acelaşi", foloseşte totuşi, aflat sub influenţa scolasticilor, termenul „analogie" pentru a descrie configuraţia respectivă.
[2] *GK,* p. 151-157.
[3] *Met*. *N* 6, 1093 b 18-21.
[4] *MBS,* p. 90-93; cf. şi *GK,* p. 151-157.

sănătoase pentru că produc sănătatea, despre altele pentru că o indică sau pentru că o apără sau pentru că o menţin, însă, dincolo de acest fapt, toate sunt numite aşa *întrucât* au un anumit raport cu sănătatea ca formă a corpului sănătos[1]. La fel şi în cazul categoriilor, şi despre calitate şi despre cantitate şi despre acţiune şi pasiune, despre loc şi timp sau despre relativ spunem că sunt accepţiuni ale fiinţei, dar numai întrucât se raportează toate la unul şi acelaşi termen unic: substanţa. Următorul text din Aristotel este elocvent în acest sens: „Ceva", susţine el în *Met. Γ* 2, 1003 b 6 „este numit fiinţă fiindcă este substanţă, altceva fiindcă este proprietate a substanţei, altceva fiindcă e o cale spre substanţă." Succesiunea de termeni enunţată aici, afirmă Brentano în altă parte, prezintă proprietatea că unul dintre ei este purtătorul semnificaţiei primare în jurul căreia se ordonează toate celelalte accepţiuni. În cazul de faţă, termenul prim, cel care, după Brentano, poartă în primul rând şi în sens propriu numele „fiinţă", este substanţa, iar substanţa în sensul prim şi cel mai propriu este *prótē ousía* [2]. Toate celelalte categorii, subliniază el în mod repetat, există numai întrucât se află într-un anumit raport cu substanţa, numai întrucât se află într-un mod sau altul în ea[3]. Este vorba aici de un raport de dependenţă a fiinţei (*Seinsabhängigkeit*, expresia îi aparţine lui Trendelenburg), care face posibilă considerarea predicaţiei accidentale ca una paronimică, căci aşa cum termenul paronim derivă de la substantivul căruia îi adaugă o terminaţie, la fel s-ar putea spune că toate celelalte categorii îşi derivă sau datorează existenţa relaţiei cu substanţa primă, subiectul ultim şi temeiul oricărei fiinţări accidentale. Raportul categoriilor cu acest subiect este unul de inerenţă în sens larg[4], de dependenţă de el, şi presupune că fiecare categorie are un mod propriu de a fi în raport cu categoria primă, un mod diferit de acea identitate de esenţă care se stabileşte între substanţele secunde şi cele prime sau între categorii ca genuri supreme şi fiinţările subordonate lor. Aceste moduri diferite de a fi sunt descrise de Brentano ca moduri diferite şi ireductibile de accidentalitate, de in-existenţă[5], de *tò ón* şi de *eneĩnai*[6]. În acelaşi timp, ele constituie criteriul ontologic care stă la baza tabelei aristotelice şi care conferă rigoare acesteia: „[…] diviziunea în categorii nu este diviziunea unei unităţi sinonime, ci a uneia analoge şi, drept urmare, ea nu este determinată în privinţa membrilor ei prin diferenţe specifice, ci prin modurile diferite de existenţă, prin raportul

[1] Aristotel, *Met. Γ* 2, 1003 a 34 – 1003 b 1, *MBS,* p. 97.
[2] *MBS,* p. 109, 197.
[3] *MBS,* p. 102-103.
[4] „Inerenţă" este utilizat aici într-un sens extrem de larg care cuprinde şi accidentele exterioare (spaţiul şi timpul) şi relativul, cea mai fantomatică dintre categorii.
[5] Termenul *Inexistenz* înseamnă aici „existenţă în".
[6] *MBS,* p. 151, 164.

diferit cu substanţa primă despre care sunt predicate categoriile”[1]. Se observă aici că deşi fiinţa nu este un gen, concepută în calitate de concept analog, ea poate prelua totuşi locul genului în cadrul diviziunii categoriilor, după cum locul diferenţei specifice este luat de modul diferit de existenţă în substanţa primă sau de raportul lor diferit cu aceasta. În acest sens Aristotel, citat de Brentano, afirma: „Există tot atâtea categorii câte moduri în care lucrurile există în subiectul lor”[2]. *ousía posón poión prós ti tò ón πρώτη prótē ousía eneĩnai*

Alături de acest mod de deducere a diviziunii categoriilor întemeiat pe faptul că genurile supreme sunt accepţiuni diferite, dar înrudite ale fiinţei, Brentano mai oferă un altul care porneşte de la considerarea categoriilor nu ca accepţiuni ale fiinţei, ci ca genuri supreme. Raţionamentul său este următorul: fiecare gen suprem presupune o materie proprie, un anumit mod al putinţei; substanţa ca gen suprem presupune aşa-numita *prótē hýlē*, pe când celelalte genuri cer ca substrat substanţa înţeleasă ca unitate dintre materie şi formă; această unitate nu este însă una în act, ci în putinţă, astfel încât, deşi substanţa considerată în sine, ca unitate dintre materie şi formă, este aceeaşi, ea apare, totuşi, ca fiind diferită în raport cu fiecare dintre categoriile accidentale; în termenii lui Brentano, deosebirea şi diviziunea categoriilor presupun nu doar că substanţa este subiectul accidentelor, ci şi că ea este în mod diferit subiect pentru fiecare accident în parte, după cum, la rândul lor, formele specifice accidentelor afectează sau sunt primite în mod diferit în substratul (în materia) lor. Astfel încât şi pe această cale se ajunge la concluzia că deosebirea categoriilor se bazează, în fond, pe raportul lor diferit cu substanţa primă, pe modul diferit al inerenţei lor[3].

Raporturile dintre substanţă şi celelalte categorii prezentate aici i-au făcut pe interpreţi, pe J. Owens de pildă, să vorbească de „semnificaţia focală” a fiinţei la Aristotel[4]. Acestor raporturi li se datorează şi titlul disertaţiei, căci expresia *Despre multipla semnificaţie a fiinţei* (să nu uităm motto-ul: „fiinţa se enunţă într-o multiplă accepţiune”) trimite elocvent la faptul că semnificaţia fiinţei este una şi, totuşi, multiplă, respectiv substanţa este semnificaţia primă şi fundamentală a fiinţei, dar întrucât toate celelalte categorii se dispun şi prind viaţă în jurul ei, semnificaţia fiinţei, unică în caracterul ei fundamental, apare, totuşi, prin intermediul celorlalte categorii, ca una multiplă.

Criteriul ontologic al modurilor diferite de existenţă în substanţă îşi află expresia lingvistică în felurile diferite în care categoriile accidentale sunt *predicate* despre aceasta –

[1] *MBS,* p. 135.
[2] *MBS,* p. 113
[3] *MBS,* p. 111-112.
[4] J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics. A Study in the Greek Background of Medieval Thought,* with a preface by E. Gilson, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies 1951, p. 118-123, *apud.* Antonelli, *loc. cit*., p. 41.

poziţia lui Trendelenburg. În mod exemplar pentru legătura dintre perspectiva ontologică şi cea predicativă de înţelegere a categoriilor Brentano afirmă: „menţinem ca teză a lui Aristotel ideea că numărul şi diversitatea genurilor supreme corespunde numărului şi diversităţii modurilor de predicare şi tocmai [...] în această caracteristică a modului de predicare îşi află cea mai clară expresie raportul propriu al fiecărei categorii cu substanţa primă şi, deci, şi fiinţa proprie a categoriei”[1]. Mai mult decât atât, alături de analiza conţinutului unei categorii ca atare, studiul modurilor de predicare constituie unul dintre principalele mijloace de care dispune metafizicianul în studiul raporturilor dintre *tò ón* şi categorii, respectiv în soluţionarea problemelor provenite din pretenţia anumitor concepte de a fi considerate ca genuri supreme – cazul poziţiei şi posesiei – sau în abordarea dificultăţilor rezultate din interferenţele categoriale, de pildă din subordonarea uneia şi aceleiaşi fiinţări sub două categorii diferite[2].

O dată stabilit aspectul ontologic şi logico-lingvistic al criteriului diviziunii, Brentano trece la realizarea deducţiei categoriilor. Prima deosebire, cea care sare mai întîi în ochi şi care trebuie să stea la baza întregii diviziunii, este cea dintre *ousía* şi *symbebēkós*. *Ousía*, în calitate de accepţiune primă şi fundamentală a fiinţei, este singura categorie autonomă care, ca termen comun al accidentelor, constituie temeiul existenţei lor. Spre deosebire de ea, accidentele nu există autonom, prin sine, ci prin substanţa care le poartă. Aidoma distincţiei dintre *ousía* şi *symbebēkós*, prima diviziune a clasei accidentelor apare în mod extrem de clar la început: distincţia dintre accidentele absolute şi cele relative. Accidentele absolute afectează în mod propriu substanţa ca atare, relativul, în schimb, constă în orientarea unei substanţe spre o alta; el doar atinge substanţa, fără să o modifice[3]. Fiind categoria cea mai fantomatică şi mai lax legată de substanţă, Brentano îl caracterizează ca fiind mai mult al unei fiinţări, decât o fiinţare ca atare. Nota lui distinctivă, care îl diferenţiază pregnant de restul categoriilor, este că nu are parte de o generare şi de o corupere proprie, iar caracterul lui diminuat provoacă cele mai multe dificultăţi în procesul distingerii categoriilor.

Accidentele absolute sau afectările se împart, la rândul lor, în trei clase: accidentele inerente propriu-zise, operaţiile sau clasa *kínēsis* şi circumstanţele sau împrejurările exterioare (*Umstände*). În raport cu categoriile în care se divid, fiecare dintre cele trei clase nu se comportă ca un gen, ci ca o unitate analogă. Categoriile calităţii şi cantităţii sunt accepţiunile inerente în sens propriu, singurele care, provenind dinspre partea materiei sau a formei, sunt

[1] *MBS,* p.117.
[2] *MBS*, § 10.
[3] *MBS,* p. 151.

realmente imanente substanţelor sensibile[1]. Nota dominantă a calităţii este că determină şi diferenţiază substanţa, iar cea a cantităţii este corespondenţa ei cu caracterul potenţial al principiului material din care rezultă.

Clasa operaţiilor cuprinde acţiunea şi pasiunea, iar temeiul ei ontologic este reprezentat de cauzalitate. Regula care ne conduce în definiţia acestei clase este distincţia dintre principiul şi termenul operaţiei concepute ca un intermediar între cele două: cel care acţionează, agentul sau principiul, nu este acelaşi cu cel care suferă acţiunea, cu termenul; dacă însă şi acţiunea şi afectarea se petrec în unul şi acelaşi subiect, atunci subiectul conceput ca agent este distinct de el însuşi în calitate de termen al acţiunii[2].

Clasa circumstanţelor este alcătuită din loc şi din timp, categorii care au în comun faptul că în cazul lor substanţa este determinată printr-o măsură exterioară[3].

Categoriile poziţiei şi posesiei, acceptate iniţial în *Categorii*, excluse mai tîrziu în *Metafizica*, pot fi reduse pe baza analizei categoriale şi a modurilor de predicaţie la categoria relativului[4].

După cum se observă, Brentano divide şi deduce tabela aristotelică a categoriilor pornind de la raporturile (de imanenţă sau de exterioritate) a accidentelor faţă de substanţă: calitatea şi cantitatea sunt inerente substanţei, acţiunea şi pasiunea, parţial inerente, parţial exterioare, locul şi timpul sunt exterioare, iar relativul este cu totul exterior şi constituie cea mai diminuată dintre categorii. Ca urmare, după Brentano criteriul fundamental al tabelei categoriale aristotelice este unul de natură ontologică şi se referă la raporturile de existenţă pe care le au categoriile accidentale cu categoria substanţei. După cum am văzut, aceste raporturi pot fi înscrise pe o scală care începe cu categoriile care numesc determinaţiile imanente substanţei prime, continuă cu acele categorii care sunt parţial imanente, parţial exterioare ei, apoi cu cele exterioare ei (locul şi timpul), pentru a se încheia cu categoria care se află în cele mai laxe realţii cu substanţa, cu relativul. Această diviziune face posibilă reconstrucţia arborelui absent al categoriilor şi explică, după Brentano, marea siguranţă cu care Aristotel operează cu categoriile sale[5].

[1] *MBS,* p.156-7, 172.
[2] *MBS,* p. 163.
[3] *MBS,* p. 168-174.
[4] *MBS,* p. 166, 171-172.
[5] *MBS,* p. 176.

Receptarea deducţiei brentaniene a categoriilor de către contemporanii săi şi de către tânărul Heidegger

Înainte de a prezenta modul în care a fost receptată disertaţia lui Brentano de către contemporanii săi, cred că este important de remarcat modul în care s-a raportat Brentano ulterior la demersul deductiv întreprins în prima sa lucrare. Aici ne stau la dispoziţie două texte: un pasaj dintr-un studiu din 1893 pe care îl voi cita în întregime şi care este important întrucât ne permite să sesizăm cu claritate modul în care se situează tentativa lui Brentano atât în raport cu predecesorii, cât şi cu contemporanii săi. În ceea ce priveşte cel de al doilea text, el se reduce la o afirmaţie lapidară făcută în prelegerea *Metaphysikvorlesung* din 1868 şi care este cu totul surprinzătoare pentru un autor care, şase ani mai înainte, scrisese aproape 150 de pagini pentru a critica părerile diferite de ale lui şi pentru a demonstra că tabela aristotelică a categoriilor poate fi dedusă în mod riguros. Afirmaţia, care nu mai necesită nici un comentariu, consă în aceea că tabela aristotelică a categoriilor „nu este demonstrată”[1].

Revenind la primul text, el confirmă ceea ce Brentano spune clar încă din disertaţie, anume că teza şi criteriul diviziunii categoriilor utilizate de el nu sunt idei originale, ci preiau şi dezvoltă în cadrul renaşterii studiilor aristotelice din acea perioadă o idee enunţată în mod clar de Toma d’Aquino în comentariile lui la *Metafizica* aristotelică[2]. Textul lui Brentano este următorul: „În această privinţă [în privinţa sesizării intenţiei anumitor pasaje obscure din Aristotel, n. m. I. T.] comentatorii menţionaţi (Zeller, Bonitz etc.) se află la fel de mult în urma comentatorilor medievali, pe cât îi depăşesc ca formaţie filologică şi istoric-critică. Numai aşa putem înţelege cum comentariile atât de dispreţuite ale lui Toma d’Aquino au putut sesiza mult mai corect sensul şi pătrunde mult mai adânc decât au făcut-o istoricii noştri moderni raţiunile câtorva dintre cele mai obscure puncte din sistemul aristotelic. În lucrarea mea *Mannigfache Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* am demonstrat acest fapt cu referire la principiul diviziunii categoriilor într-un asemenea mod că Trendelenburg, care studiase întreaga problemă în mod special şi contra căruia studiul meu polemiza intens pe pagini întregi, s-a declarat convins. Evident că din acest motiv nu doresc să situez nici în genere, nici în medie, comentatorii medievali deasupra exegeţilor epocii moderne. Mai degrabă am spus deja că primilor le lipsesc lucruri foarte multe şi foarte importante. Dar, pe cât de important este acest fapt, pe atât de mult superioritatea interpretării lor în câteva dintre cele mai importante cazuri ne determină să presupunem că şi în modul lor de cercetare se află

[1] Brentano, *Metaphysikvorlesung* L 35; îi mulţumesc editorului manuscrisului, prof. dr. Wilhelm Baumgartner de la „Franz Brentano Gesellschaft” din Würzburg, pentru permisiunea de a consulta acest manuscris.
[2] *MBS,* p. 181-182.

ceva valoros, ceva pe care noi l-am pierdut. Şi ce altceva ar putea fi acest lucru, decât acea abordare vie a lui Aristotel pe care am recomandat-o mai sus, acel studiu al învăţăturilor şi scrierilor lui întemeiat pe credinţa într-un conţinut raţional şi desfăşurat chiar în orizontul problemelor abordate? Lor, care nu au fost exegeţi, ci peripateticieni, le-a stat la îndemână în această privinţă un procedeu mai corect, iar credinţa, care a funcţionat de atâtea ori ca un obstacol, în excelenţa lui Aristotel cu privire la cunoaşterea umană s-a dovedit fecundă cel puţin într-o privinţă. Doar dacă nu vom lăsa la o parte mijloacele mai complete ale unei metode critice incomparabil mai dezvoltate şi dacă le vom uni cu ceea ce caracterizează exegeza medievală: a-medita-filosofic-laolată-cu şi a-medita-pe-urmele-a (*das philosophische Mit- und Nachdenken*), dînd însă de o parte obedienţa scolastică, abia atunci, dar nu mai înainte, tentativele noastre interpretative le vor depăşi pe cele medievale în orice privinţă. Şi aici, ca şi în alte cazuri, este vorba ca, realizând un lucru, să nu renunţăm, totuşi, la ceea ce a fost mai înainte"[1]. Ceea ce mai trebuie adaugat aici este că accentul pus de Brentano pe comentariile lui Toma la Aristotel nu este întâmplător, ci corespunde catolicismului lui Brentano şi orientării filosofice în care se înscria el atunci când a scris disertaţia şi care era reprezentată de neotomismul din Germania acelei epoci. Această orientare era promovată îndeosebi de clericii catolici, iar una dintre marile probleme cu care se confrunta ea în acel timp era aceea că intelectualii de religie catolică nu aveau aprope nici o şansă de a face carieră la universităţile germane aflate în majoritate în oraşele germane evanghelice. Din acest motiv, unul dintre dezideratele extrem de arzătoare pentru mişcarea neotomistă de atunci era acela de a crea o universitate catolică în Germania. Datorită lui Dieter Münch, ştim astăzi că Brentano a avut contacte foarte bune cu intelectualii acestei mişcări: imediat după ce studiase cu Trendelenburg la Berlin în 1858/59, el avea să studieze filosofia medievală, inclusiv comentariile lui Toma la Aristotel, la Münster în 1859/60 cu Franz Jakob Clemens, cea mai proeminentă figură a acestei mişcări. După cum susţine Münch, este clar că între primele lui lucrări (diseraţia şi lucrarea de abilitare despre psihologia lui Aristotel[2]) şi catolicismul lui există legături foarte strânse întrucât prin aceste lucrări Brentano încerca să întemeieze ştiinţa catolică care urma să fie promovată la viitoare Universitate direct pe filosfia lui Aristotel, interpretată, este drept, cu ajutorul comentariilor lui Toma. Mai mult decât atât, deşi din 1862 Brentano a urmat treptele pregătitoare pentru a deveni preot, Münch susţine, pe bună dreptate,

[1] Brentano, *Zur Methode aristotelischer Studien und zur Methode geschichtlicher Forschung auf philosophischem Gebiet überhaupt*, în *id*., *Über Aristoteles. Nachgelassene Aufsätze* (ÜA). Hrsg. und eingeleitet v. R. George Hamburg, F. Meiner, 1986, p. 12-13.

[2] Franz Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom Nous Poietikos*, 1867, Nachdruck Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.

că el urmărea de fapt să obţină o poziţie academică. În aceste condiţii, deşi autorul menţionat nu-şi duce gândul până la capăt şi nu o spune ca atare, nu putem să nu ne gândim că faptul de a deveni preot putea să constituie pentru Brentano o posibilă cale de acces la o binemeritată carieră universitară, şi asta cu atât mai mult cu cât el se bucura, în ciuda vârstei lui, de un prestigiu foarte bun printre intelectualii acestei mişcării[1]. Vedem, aşadar, că privită într-un context mai larg decât cel filosofic disertaţia lui Brentano dezvăluie semnificaţii greu de sesizat la o lectură metafizică a ei.

În ceea ce priveşte afirmaţia lui Brentano din textul citat mai sus referitoare la Trendelenburg, ea este confirmată în bună măsură de ceea ce-i scria acesta lui Ernst Mach într-o scrisoare din 6 februarie 1865: „Dacă este dorit un docent de confesiune catolică[2], sunt, în genere, puţin orientat, dar pot totuşi numi doi tineri ale căror studii despre Aristotel le cunosc îndeaproape. Pe primul loc ar fi de menţionat domnul Franz Brentano a cărui scriere: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg im Breisgau 1862, oferă într-un limbaj clar contribuţii noi, cărora, deşi sunt orientate în parte contra mea, trebuie să le recunosc valoarea sub anumite aspecte şi trebuie să le declar reuşite în anumite părţi [...]"[3].

Nu putem încheia prezentarea semnificaţiei şi ecoului pe care l-a avut disertaţia lui Brentano în acel timp fără a cita încă un aristotelician din acea perioadă, pe E. Zeller, cu care Brentano avea să polemizeze ulterior mult în probleme de interpretare a psihologiei aristotelice[4]. Referindu-se la deducţia din disertaţie, Zeller afirma: „Chestiunea nu este însă dacă este în genere posibil să stabilim o ordine logică a celor 10 categorii[...], ci dacă Aristotel a ajuns la ele pe calea unei deducţii logice. Iar împotriva acestei idei pledează două lucruri: o dată că Aristotel însuşi nu trimite niciodată la o asemenea deducţie atunci când discută despre

[1] În 1869 Brentano a fost însărcinat să redacteze împreună cu Moufang, profesor în Mainz, memoriul episcopilor germani contra dogmei infailibilităţii papei: *Einige Bemerkungen über die Frage: Ist es zeitgemäß, die Unfehlbarkeit des Papstes zu definieren.* În ciuda opoziţiei episcopilor germani, dogma a fost promulgată un an mai târziu, ceea ce a provocat o sciziune în mişcarea catolică din Germania; cf. pentru informaţiile din acest paragraf D. Münch, *Die Einheit von Geist und Leib. Brentanos Habilitationsschrift als Antwort auf Zeller*, în „Brentano Studien", Bd. 6 (1995/96), p. 125-128; cf. de asemenea cele spuse de W. Baumgartner în interviul din lucrarea mea *Principiul intenţionalităţii la Franz Brentano*, Bucureşti, Ars Docendi, 2004, p. 132-133, unde precizează că în afara Bavariei şi a landului Renania de Nord-Westfalia era absolut exclus ca intelectualii de religie catolică să urmeze o carieră academică.

[2] Mach, pe atunci profesor de matematică la Graz, îl rugase să-i recomande un candidat pentru ocuparea unui post vacant la catedra de filosofie a aceleiaşi Universităţi.

[3] *Apud.* J. Werle, *Franz Brentano und die Zukunft der Philosophie. Studien zur Wissenschaftsgeschichte und Wissenschaftssystematik im 19. Jahrhundert*, Amsterdam/Atlanta, Rodopi, 1989. p. 68. Cel de al doilea candidat era vărul lui Brentano, Georg von Hertling, viitorul cancelar al Germaniei, autor al unei disertaţii despre materie şi formă la Aristotel.

[4] Cf. Brentano, *Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschliechen Gesites*, Leipzig, Veit, 1911.

categorii şi, în al doilea rând, că nici nu poate fi aflată o asemenea deducţie căreia categoriile să i se subsumeze în mod neconstrângător”[1].

Este bine cunoscut rolul primei opere brentaniene în formaţia intelectuală a tânărului Heidegger. Potrivit propriei mărturisiri, disertaţia a fost cartea pe care a învăţat să citească filozofie şi reprezintă reazemul primelor sale „încercări neajutorate de a pătrunde în filozofie”[2]. Pornind de la cele afirmate în scrisoarea către Richardson şi în *Mein Weg in die Phänomenologie*, cred că pot fi evidenţiate două mari influenţe ale disertaţiei asupra lui Heidegger. În primul rând, lectura ei a contribuit decisiv la cristalizarea interogaţiei heideggeriene asupra sensului fiinţei şi a modului în care a fost el determinat în filosofia greacă. Referindu-se la motto-ul disertaţiei, pe care Heidegger îl traduce „fiinţarea se manifestă într-un mod multiplu (în fiinţa ei)”, gânditorul afirma: „aici se ascunde *întrebarea* care mi-a determinat drumul gândirii: care este determinaţia unitară şi simplă a fiinţei care domină toate semnificaţiile ei multiple [...] Ce înseamnă fiinţă? În ce măsură (de ce şi cum) se manifestă fiinţa fiinţării în cele patru moduri stabilite în permanenţă de Aristotel, dar lăsate nedeterminate în originea lor comună [...] De unde îşi primeşte fiinţa ca atare – nu doar fiinţarea ca fiinţare – determinaţia sa?”[3] Problema pe care i-o ridică lui Heidegger cele patru accepţiuni ale fiinţei tratate de Brentano: „fiinţa ca proprietate, fiinţa ca putinţă şi act, fiinţa ca adevăr şi fiinţa conform figurii categoriilor” se referă la existenţa unui sens unic, manifest în fiecare dintre ele, şi la posibilitatea de a pune aceste semnificaţii într-un acord inteligibil[4]. Evident că în perspectiva unei asemenea interogaţii care va interpreta *ousía* drept caracterul de fiinţă al fiinţării, soluţia brentaniană va părea insuficientă: substanţa primă, unitate a materiei şi formei, constituie semnificaţia fundamentală a fiinţei care se exprimă diferit în fiecare dintre celelalte accepţiuni; drept urmare, fiinţa prin accident şi fiinţa categoriilor accidentale există numai întrucât au un anumit raport cu ea, fiinţa ca adevăr surprinde la nivelul judecăţii raporturile categoriale respective, iar fiinţa ca putinţă şi ca act ia valori în fiecare dintre categorii; deosebirea dintre această accepţiune a fiinţei şi cea a categoriilor este una strict raţională: în timp ce fiinţa în act consideră fiecare categorie în raport cu forma care-i este proprie şi o desăvârşeşte, fiinţa categoriilor pretinde o fiinţă esenţială, definibilă şi subsumabilă unui gen anumit; pentru ca acest lucru să se întâmple, adaugă Bentano, trebuie ca

[1] Zeller, *op. cit.*, p. 265; v. în acest context scepticismul lui Bonitz vizazi de afirmaţia lui Trendelenburg despre ordinea categoriilor substanţă, cantitate, calitate şi relaţie.
[2] Heidegger, *Mein Weg in die Phänomenologie*, în *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer 1969, p. 81.
[3] Heidegger, „Preface”, în Richardson, *Heidegger. Through Phenomenoloy to Thouhgt*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1963, p. XI.
[4] *Ibid.*

această fiinţă să fie una constituită printr-o formă[1]. Într-un cuvânt, după Brentano metafizica aristotelică pare a fi o ousiologie. Ceea ce reproşează Heidegger acestei concepţii, constituită deja în evul mediu şi căreia Brentano i-a dat expresie exemplară în secolul XIX, este că nu a sesizat că în *pollakhõs* este pregătită o problema care abia urmează a fi interpretată[2]. În acest context poate fi relevant faptul că, în interpretarea sa, Brentano pune accentul pe capitolele de început ale cărţii *Γ* şi pe cartea *Z*, pe când Heidegger porneşte de la cartea *Θ*, cea consacrată raportului dintre putinţă şi act, şi în al cărei ultim capitol Aristotel formulează ideea că fiinţa ca adevăr reprezintă accepţiunea prin excelenţă a fiinţei.

Cel de-al doilea aspect important este următorul: lectura disertaţiei brentaniene i-a deschis lui Heidegger acel orizont problematic a cărui clarificare îl va conduce la elaborarea unei viziunii proprii asupra fenomenologiei. În *Mein Weg in die Phänomenologie* Heidegger revine în repetate rânduri la ideea că a încercat permanent să afle în *Logische Untersuchungen* un imbold pentru aprofundarea problematicii disertaţiei. Atâta vreme cât contactul cu fenomenologia era doar unul livresc, această cale avea să-i rămână blocată. Abia numirea lui Husserl, în 1916, la Freiburg şi exersarea „privirii fenomenologice" sub îndrumarea acestuia a făcut ca fenomenologia – Heidegger aminteşte aici îndeosebi distincţia dintre intuiţia sensibilă şi cea categorială din a şasea *Cercetare logică* – să se dovedească fertilă în interpretarea textelor aristotelice şi ale gândirii greceşti în genere. Acest fapt a condus însă la o schimbare de perspectivă: ceea ce urma să fie cercetat acum nu mai era trăirea (conştiinţa) intenţională cu corelatul ei obiectual, ci fiinţa fiinţării: „Ceea ce se petrece în fenomenologia actelor conştiinţei ca dezvăluire de sine a fenomenelor, este gândit mai originar de Aristotel şi de *Dasein*-ul grec în întreaga sa gândire ca neascundere a ceea ce este prezent şi a cărui dezvăluire este chiar manifestarea sa. Ceea ce cercetarea fenomenologică a descoperit din nou ca atitudine durabilă a gândirii se dovedea o trăsătură fundamentală a gândirii greceşti, dacă nu chiar a filosofiei ca atare"[3]. În acord cu această poziţie, fenomenologia nu mai poate fi o „orientare", adică un ansamblu de principii ferm stabilit de întemeietorul ei într-un anumit moment istoric şi în lumina căruia discipolii trebuie să lucreze, ci apare ca „posibilitate durabilă a gândirii" de a răspune „exigenţei a ceea ce este de gândit"[4].

[1] *MBS*, p. 218.
[2] Heidegger, *Aristoteles Metaphysik Θ 1-3*, *Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* (GA 33), p. 44-45.
[3] *Id*., *Mein Weg in die Phänomenologie*, p. 87.
[4] *Ibid*., p. 90.

DESPRE „FIRUL CĂLĂUZITOR”[1] ÎN DESCOPERIREA CATEGORIILOR ÎN *CRITICA RAŢIUNII PURE*

Marius-Augustin Drăghici

Formularea sistematică legată de o teorie a categoriilor sau de „conceptul de categorie” datează încă de la Tratatul *Categoriilor*, primul din *Organonul* lui Aristotel. Controversele teoretice cu privire la statutul conceptului ca atare ori contestaţiile temeinice în raport cu ceea ce ar desemna „categoria” nu cunosc o istorie atât de îndelungată. Că lucrurile stau astfel, este suficient să ne referim la conceptul matematic de categorie: acesta se conturează între 1942 şi 1945 în lucrările lui Eilenberg şi ale lui Mac Lane referitoare la teoria grupurilor şi la topologia algebrică. Scepticismul legat de acest „concept” (categoria), al unor matematicieni, se manifestă prin indiferenţă şi formulări peiorative precum „formalism găunos şi inutil” la adresa unor asemenea demersuri teoretice; se consideră că se procedează la abstractizare de dragul abstractizării, că nu ar exista o necesitate teoretică reală pentru acest travaliu şi cu atât mai puţin vreo finalitate cu rezultate pozitive.

Privit în general, scepticismul cu privire la posibilitatea de a putea formula riguros orice teorie întemeietoare de sisteme categoriale, sau orice încercare de justificare a unor concepte de tipul categoriei poate fi împărţit în două tipuri: unul care descalifică un aşa demers pe motivul inutilităţii – din care par a face parte matematicienii sceptici – iar celălalt, pe care îl denumim scepticismul „metafizicienilor”, contestă statutul teoretic al conceptului de „categorie” dincolo de ceea ce doar o simplă convenţie ar putea denumi anumite concepte drept „categorii”.

În primul caz lucrurile par să se modifice – astăzi sunt tot mai puţini printre matematicieni care să rămână la părerea că o teorie a categoriilor sau măcar elaborarea unor sisteme categoriale în interiorul unor teorii matematice sunt greu de justificat, ori contestabile „din principiu”; în ceea ce priveşte celălalt unghi, lucrurile par să nu se modifice. Acestea sunt explicabile prin prisma faptului că, dacă în primul caz, necesităţile operaţionale şi dezvoltările inerente ale teoriilor din matematică nu doar că au permis, dar chiar au cerut

[1] În traducerea românească a titlului capitolului din „Analitica conceptelor” (B) (Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, traducere de Nicolae Bagdasar, Bucureşti, 1998, Editura „Cogito”) se utilizează termenul „conducător”.

elaborarea de sisteme categoriale etc., în al doilea caz, conceptul de categorie este considerat în general.

După cum se observă, într-o primă reflecţie, se pare că am avea două concepte diferite pentru termenul de „categorie". Unul mai degrabă operaţional, care se regăseşte în domenii precum matematica – unde anumite constrângeri formale şi dezvoltări disciplinare cer acest lucru; unul mai tare, care consideră categoria *în genere* şi care funcţionează preponderent în spaţiul filosofiei[1].

Ţinând cont de faptul că această ultimă abordare coincide cu perspectiva filosofică, pe tărâmul căreia a fost formulată sistematic prima teorie a categoriilor (Aristotel), orice elaborare în spaţiul teoretic al categoriilor ar trebui să fie formulabilă din poziţia posibilităţii *în genere*, de natură filosofică, a oricărei întemeieri – dincolo deci de un „joc de limbaj" tip convenţie. O astfel de sarcină întâmpină greutăţile inerente oricărei tentative de a „pune" (întemeia) ceva „nou" în spaţiul teoretic în general: a) în ce măsură se justifică imperiozitatea formulării constructului teoretic respectiv; b) care sunt modelele (argumentative) justificatoare ale unei astfel de structuri (mai ales în cazul unor construcţii „noi" – cel puţin nominal; c) în ce măsură asemenea „concepte" sau „structuri", odată cu formularea-cadru justificatoare îşi dovedesc validitatea şi utilitatea printr-o „probă" ce ar putea ţine de o anume aplicabilitate (funcţionalitate) la diferite nivele stabilite.

Fără a avea o graniţă strictă – natura (filosofică) a demersului nici nu poate suporta aşa ceva – cercetarea noastră se înscrie în această ultimă abordare urmărind două ţinte: prima se referă la natura încercării lui Kant într-o teorie generală a categoriilor (care este specificul abordării categoriei de către filosoful german în *CRP*[2]), iar a doua se referă la relevanţa anumitor categorii (kantiene) şi relaţia lor cu conceptul de categorie *în general.*

Între Aristotel şi Kant, Leibniz a considerat locul categoriilor ca spaţiul ce poate înlesni înţelegerea structurii cunoaşterii ştiinţifice. În ce-l priveşte pe Immanuel Kant, acesta este autorul care a pretins că ar fi şi realizat un sistem categorial complet şi exhaustiv: este cunoscut reproşul lui Kant adus modului „rapsodic" în care ar fi fost formulată „tabela aristotelică" a categoriilor. Identitatea şi completitudinea categoriilor precum şi considerarea unui principiu din care să poată fi dedus un aşa sistem reprezintă pentru Kant exigenţe fundamentale în elaborarea teoriei sale din *Critica Raţiunii Pure.*

---

[1] Aşa cum vom arăta, este interesant faptul că, în general, se consideră că spaţiul deschis de filosofie conceptului de „categorie" ar fi unul foarte vast, ceea ce ar conduce la o „slăbire" a conceptului de categorie. Cred că lucrurile stau exact invers, şi aceasta în măsura în care „categoria" din filosofie, fiind considerată „în general", este expusă unor problematizări şi contestări de tipul celor ale scepticismului radical şi, deci, supusă unor exigenţe teoretice de justificare mult sporite în comparaţie cu celelalte perspective.

[2] Pentru înlesnirea lecturii vom utiliza deseori *CRP* sau *Critica* pentru *Critica Raţiunii Pure.*

Programul kantian are caracterul închiderii categoriale specific unei teorii fundamentale ce-şi conţine propriul temei de posibilitate; chiar fără a lua în considerare acum argumentele unor autori care au formulat acest punct de vedere (printre care, la noi, Ilie Pârvu[1]) această concluzie reiese cel puţin ca o consecinţă a ceea ce spune însuşi Kant în *CRP* (B). Aşadar, în principal ne vom axa pe ediţia B (ediţia a II-a) a *Criticii Raţiunii Pure* pentru că aici regăsim forma finală a teoriei lui Kant în ceea ce priveşte posibilitatea cunoaşterii. Aceasta înseamnă inclusiv că ceea ce apare modificat în textul din B trebuie luat mult mai atent decât s-a crezut că ar fi cazul. Argumentul se referă deci nu doar la faptul că această ediţie apare la 7 ani după prima; trebuie luat în serios că între cele două ediţii Kant are o raportare specială la scepticismul lui Hume, oferă un răspuns la recenzia de la Göttingen dar mai ales că anumite modificări făcute în ediţia B (celebra *Notă* din *Prefaţă*, restructurarea deducţiei transcendentale inclusiv prin introducerea numerotaţiei pe paragrafe - & 1 / & 27 -, *Respingerea Idealismului*.. etc.) sunt fundamentale.

Titlul temei noastre este inspirat de denumirea pe care Kant a dat-o capitolului 1[2] din „Analitica conceptelor", „Cartea întâi" a „Diviziunii întâi – Analitica transcendentală" – a *Criticii raţiunii pure* (ediţia B). În acest capitol se desfăşoară ceea ce filosoful german numea în debutul & 26 – *deducţia metafizică* a conceptelor pure ale intelectului.

Importanţa deducţiei metafizice în lumina tipului de justificare a teoriei în general a *CRP* (este vizată natura teoriei fundamentale în jurul discuţiei cu privire la „sursa" oferită deducţiei de tabela judecăţii din logica generală), trimite de fapt la relaţia logicii generale[3] cu logica trasncendentală. Suntem de părere că în *Critică*.. accentul cade pe analiza competenţei intelectului („din principii") şi nu pe stabilirea certitudinii enunţurilor noastre empirice sau pe demonstrarea existenţei lumii externe ori pe fundamentarea filosofiei transcendentale în determinarea posibilităţii geometriei euclidiene sau a mecanicii newtoniene: în acest sens, o importanţă deosebită o capătă deducţia metafizică a conceptelor intelectului. Căutarea categoriilor în tabela funcţiilor intelectului în judecată este fundamentală căci (şi) de statutul „sursei" depinde finalizarea deducţiei transcendentale a categoriilor – nucleul teoriei din *Critică.*

[1] În: *Posibilitatea experienţei. O reconstrucţie teoretică a Criticii raţiunii pure*, Bucureşti, Ed. Politeia – SNSPA, 2004.

[2] „Despre firul conducător în descoperirea tuturor conceptelor pure ale intelectului" în: *Critica Raţiunii Pure*, op. cit., p. 104, (A65-A66 / B90-B91).

[3] Kant considera ca „logică generală" ceea ce astăzi desemnăm prin „logică formală"; pentru a păstra coerenţa limbajului kantian folosim primul termen.

Deşi în această secţiune (conturată de deducţia metafizică) nu au avut loc schimbări[1] foarte semnificative, remarcăm totuşi faptul că filosoful german introduce numerotaţia pe paragrafe care se menţine şi cu deducţia metafizică (§9 - §12). Un alt element, ce ţine numai aparent de prezentare, cum vom vedea, este acela legat de faptul că în textul original Kant a intitulat capitolul întâi al *Analiticii conceptelor* „Despre firul conducător *transcendental*[2] (s.n.) în descoperirea tuturor conceptelor pure ale intelectului.

În deducţia metafizică este expusă originea *a priori* a categoriilor în genere, prin acordul lor deplin cu funcţiile logice universale ale gândirii şi aceasta pentru a avea o justificare în ceea ce priveşte cerinţele tabelei categoriilor intelectului – în primul rând exactitatea identităţii lor dar şi numărul exhaustiv al acestor elemente prime (completitudinea categoriilor). Nu insistăm critic pe punctele de vedere exprimate dinspre poziţii disciplinare diverse faţă cu natura surselor şi limitelor deducţiei metafizice, ci ne vom axa în principal pe o discuţie legată de aşa-zisa sursă logică a tabelului categoriilor dată de „..funcţia logică[3] a intelectului în judecăţi".

Textul din începutul cărţii întâi a Logicii transcendentale face o precizare deosebit de importantă pentru natura cercetării pe care o urmăreşte Kant în *Analitica conceptelor*, cel puţin. Spre deosebire de o analiză logică, filosoful german are în vedere o cu totul altă perspectivă sintetizată astfel:

> Înţeleg prin analitica conceptelor nu analiza lor sau obişnuitul procedeu în cercetările filosofice de a descompune, după conţinutul lor, şi de a face clare conceptele care se prezintă, ci *descompunerea*, încă puţin încercată, *a facultăţii însăşi a intelectului*, pentru a examina posibilitatea conceptelor *a priori* printr-un procedeu care constă în a le căuta numai în intelect ca locul lor de naştere, şi a analiza folosirea pură a intelectului în genere; căci aceasta este problema specifică a unei filosofii transcendentale; restul este tratarea logică a conceptelor în filosofia în genere. Vom urmări deci conceptele pure până la primii lor germeni şi primele lor predispoziţii în intelectul omenesc, în care ele stau pregătite, până ce, cu prilejul experienţei, se dezvoltă în sfârşit şi, eliberate de acelaşi intelect de condiţiile empirice ce le sunt inerente vor fi expuse în puritatea lor.[4]

[1] Ne referim la modificările introduse de Kant odată cu ediţia B (1787) a *CRP* – de care ne ocupăm.
[2] Este o observaţie importantă a profesorului Pârvu în: *Posibilitatea experienţei. O reconstrucţie teoretică a Criticii raţiunii pure*, op. cit., p. 353.
[3] Aici discuţia se poartă asupra sensului acestui termen: este vorba despre funcţie logică a gândirii sau despre funcţia logică a *Logicii* (formale sau generale)?
[4] Imm. Kant, *Critica..*, op. cit., p. 104, (A65-A66 / B90-B91).

Este concentrat aici un nucleu deosebit de important de sarcini metodologice care se referă în primul rând la necesitatea de a raporta momentul cercetării la palierul specific descris de stadiul dezvoltării teoriei. Mai clar, în „Analitica transcendentală" avem esenţa programului kantian, iar nivelul expunerii teoriei este cel al autorefexivităţii şi autofundării descris de cercetarea intelectului în calitate de competenţă, *facultatea însăşi a intelectului*. De asemenea, precizarea de a căuta „conceptele *a priori* numai în intelect ca locul lor de naştere" dar şi formula de a „analiza folosirea pură a intelectului *în genere*", vorbesc despre „problema specifică a unei filosofii transcendentale". Necesitatea de a avea o justificare a stabilirii tabelului categoriilor ţine de chiar registrul teoretic în care se realizează cercetarea kantiană: cel al cercetării posibilităţii intelectului însuşi. Într-adevăr:

> Filosofia transcendentală are avantajul, dar şi obligaţia de a căuta conceptele ei după un principiu, pentru că ele izvoreăsc din intelect, ca unitate absolută, pure şi neamestecate, şi prin urmare trebuie să fie coordonate între ele după un concept sau o Idee. O astfel de coordonare ne oferă însă o regulă după care fiecărui concept pur al intelectului i se poate determina *a priori* locul lui şi tuturora împreună integralitatea, pe când altfel aceste două lucruri ar depinde de bunul plac sau de hazard.[1]

Departe de a fi doar o năzuinţă, identitatea, integralitatea şi completitudinea categoriilor sunt elemente fundamentale ale deducţiei metafizice şi constituie o adevărată piatră de încercare în vederea justificării transcendentale a acestor concepte pure. Trecând la discuţia dacă sursa tabelului categoriilor este într-adevăr tabla furnizată de funcţia intelectului în judecăţi (deci ceea ce poate da logica generală), subliniem importanţa deosebită pe care o are deducţia metafizică în economia întregului program al *Criticii*, punctând o distincţie care ni se pare fundamentală în acest context şi nu numai, între logica generală şi logica transcendentală.

Cu toate că filosoful german s-a referit în primul dintre fragmentele redate mai sus la faptul că procedeul anali*ticii* (s.n.) conceptelor nu are legătură cu analiza obişnuită din cercetările filosofice sau cu tratarea logică a conceptelor în filosofia în genere, nu este deloc clar că această avertizare se răsfrânge asupra întregului capitol (inclusiv deci şi asupra deducţiei metafizice), şi aceasta cu atât mai mult cu cât paragraful 9 însuşi se numeşte „despre funcţia *logică*[2] (s.n.) a intelectului în judecăţi." Aici avem punctul de vedere – nu

[1] *Ibidem*, p. 105, (A66-A67 / B91-B92).
[2] După cum se observă, această interpretare nu ţine cont de titlul de la B92/A67-B93/A68 (8505) care circumscrie cel puţin §9, „firului conducător *transcendental* (s.n.)..".

puţin răspândit în cercetări actuale din epistemologia analitică – după care sursa identificării şi aranjării sistematice a categoriilor în tabela de la B 105/A79 este logica clasică prin tabelul de la § 9.

Vom lua în discuţie perspectivele unor autori printre care şi P. Strawson, puncte de vedere ce subliniază (eventualele) carenţe logice ale tabelei categoriilor dar şi un pretins caracter ilicit al „trecerii" de la tabelul funcţiilor intelectului la cel al categoriilor.

Strawson de exemplu, consideră că ceea ce apare în §39[1] al *Prolegomenelor* constituie o dovadă pentru interpretarea logicii generale drept sursa deducţiei metafizice a categoriilor. O consecinţă a acestui lucru este nu numai aceea că această deducţie poate fi accesată cu mijloacele logicii, dar că întreaga teorie fundamentală (*Gründwissenshafttheorie*) a *Criticii* poate fi redusă la grila austeră a validării logice, şi aceasta pentru că este deosebit de importantă „sursa" categoriilor: de originea categoriilor depinde însuşi statutul teoriei kantiene în măsura în care trecerea directă de la categorii la tabela judecăţilor apasă pe aceasta din urmă în ceea ce priveşte justificarea. Aşadar, o abordare a deducţiei transcendentale a categoriilor trebuie să includă o discuţie cu privire la ceea ce s-a numit „deducţia metafizică" a acestora.

Există o legătură sistematică între categoriile intelectului (deducţia metafizică şi cea intelectuală) şi principiile intelectului pur (legile transcendentale – Gründsaetze) în sensul determinării: elemente ce ţin tocmai de identificarea şi stabilirea numărului categoriilor pot decide diferit asupra rezultatului, dacă sunt interpretate din perspective disciplinare diferite. Interesează aici strict demersul exegetic, aşa încât textul kantian şi interpretările acestuia vor reprezenta principalul obiect al încercării propuse.

Astfel, deşi este iniţiatorul înţelegerii *Criticii* ca demers ce ţine de filosofia ştiinţei, Hermann Cohen formulează un punct de vedere[2] de luat în seamă şi în orice interpretare neangajată disciplinar a *CRP*. În acest sens, scopul teoriei din *Critică* este acela de a justifica ştiinţa naturii, unde deducţia metafizică este insuficientă pentru a explica această întemeiere. Accentul pe care îl pune Cohen cade pe principiile transcendentale, ce ar fi formulate prin generalizarea categoriilor – fază ultimă a deducţiei transcendentale. În acest context, categoriile fundamentează legile transcendentale ale naturii, dar, odată cu aceasta, conceptele pure ale intelectului la rândul lor îşi determină locul şi rolul – iar nu printr-o raportare directă la logica generală şi independentă de ştiinţa exactă a naturii, ori în vreun alt mod.

---

[1] „Anexă la fizica pură. Despre sistemul categoriilor", *Prolegomene*, trad. de M. Flonta şi Th. Kleininger, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1987.
[2] H. Cohen, în: I. Pârvu, *Posibilitatea experienţei*..., op., cit., p. 336.

Considerăm că ceea ce interesează este caracterul sintetic a priori al propoziţiilor ce trimite la statutul judecăţilor sintetice a priori care le întemeiază formal pe primele, întrucât Cohen recunoaşte că „… descoperirea şi ordonarea categoriilor trebuie să se înfăptuiască din perspectiva propoziţiilor fundamentale, deoarece în acestea întemeiază Kant în ultimă instanţă unitatea experinţei."[1] Sensurile par să fie oarecum reciproce, această unitate a experienţei codifică de fapt condiţiile de posibilitate ale legilor ştiinţei newtoniene care sunt întemeiate transcendental tocmai de aceste principii fundamentale (*Grundsaetze*). Hermann Cohen nu acceptă, ca sursă a determinării categoriilor, structurile judecăţilor aşa cum sunt ele stabilite de logica generală: tabelul funcţiilor intelectului în judecăţi nu dă tabela categoriilor intelectului pur. Într-adevăr, judecăţile descrise de această logică sunt analitice şi nu sunt totuna cu structura judecăţilor sintetice *a priori* care presupun sinteza intelectului (sinteza *a priori*). Categoriile conţin deja unitatea sintetică a apercepţiei transcendentale (după cum însuşi Kant spune în §16 că „..unitatea analitică a apercepţiei nu este posibilă decât sub supoziţia vreunei unităţi *sintetice*" – spre deosebire de judecăţile logicii generale care deci nu se pot califica pentru logica transcendentală). La B 134*n*[2] Kant afirmă: „Şi astfel, unitatea sintetică e punctul culminant de care trebuie să ancorăm orice folosire a intelectului, chiar întreaga logică şi, după ea, filosofia transcendentală: mai mult, această facultate este intelectul însuşi."

Susţinem alături de Cohen că „formele acestei gândiri sintetice nu pot fi derivate din modurile gândirii analitice", iar distincţia pe care o face Kant în *Introducere* la partea a doua a *Criticii* (Logica transcendentală) între cele două tipuri de logică este fundamentală în acest sens şi este susţinută de preocupările timpurii pentru posibilitatea caracterului *sintetic* a priori. Sunt de semnalat aici interese ale lui Kant din perioada precritică legate de „falsa subtilitate a celor patru figuri silogistice", tocmai pentru că astfel nu poate fi justificat acest caracter.

Dificultatea se concentrează acum în ideea considerării punctului de plecare al deducţiei ca fiind exterior cercetării transcendentale fundamentale sau ca ţinând în esenţă de acelaşi context teoretic transcendental. Dacă luăm în serios numerotaţia pe paragrafe care include deducţia metafizică, putem purcede la considerarea ultimei variante încercând să analizăm dacă sursa identificării şi enumerării categoriilor intelectului este într-adevăr logica generală. O altă indicaţie este dată de caracterul demersului din deducţia metafizică: în măsura în care se porneşte de la un *Faktum* (la limită, acesta fiind reprezentat de rezultatele

[1] Idem.
[2] Imm. Kant, *Critica..*, op. cit., p. 130, (B133 / B135 (10925)).

logicii), avem un procedeu *regresiv* şi lucrurile par să decidă în favoarea considerării ca sursă a categoriilor logica generală, iar dacă „citim" deducţia metafizică ca răspunzând fundamental dinspre spaţiul transcendental şi deci „din principii" (sintetic) putem considera că ceea ce face Kant aici este interior nivelului de teoretizare circumscris şi de numerotaţia §1 - §27. O altă variantă rezidă în înţelegerea diferită a procedeelor *analitc* şi *sintetic* în cercetarea transcendentală, în care punctul de pornire *analitic* este la rându-i circumscris transcendental – după modelul „argumentului geometriei". Asupra acestor consideraţii ne vom apleca pe parcursul analizei noastre.

Problema „sursei" categoriilor revine cu intensitate cu atât mai mult cu cât, după Strawson, Kant s-ar referi explicit la aceasta în *Prolegomene*, identificând-o cu logica generală. Autorul britanic nu face totuşi un secret din faptul că are în vedere în primul rând o reconstrucţie a *Criticii* lui Kant care nu mai este angajată primordial să păstreze, pe cât posibil, apropierea de textul originar propriu-zis al *Criticii*: interesează manifest o reformulare din punctul de vedere al „structurii analitice" a argumentului deducţiei şi nu perspectiva transcendentală. Raportul formelor logice cu obiectele judecăţilor stabilite empiric este redat prin legătura între setul formelor generale ale propoziţiei din logica timpului lui Kant cu tabela categoriilor, în care acestea din urmă se constituie ca elemente fundamentale ale unei logici distincte – logica trasncendentală. Aşadar, cele două logici apar ca paralele, în care însă sursa ultimei este structura funcţiei intelectului în judecăţi. Se pleacă de la o formă fundamentală a logicii generale căreia i se formulează o condiţie generală pentru aplicare la obiectul experienţei din care rezultă categoria, expresie a necesităţii acestui concept general în aplicarea la experienţă.

Este cunoscut că Strawson nu ţine cont aproape deloc de contextul idealismului transcendental, abordarea de ansamblu din *Limitele raţiunii*[1] făcând abstracţie chiar de indicaţiile numeroase făcute de însusi Kant cu privire la necesitatea de a formula „tabela" categoriilor intelectului „din principii", unde caracterul sintetic a priori este fundamental şi poate fi exprimat ca atare „numai în conformitate cu un principiu." Indicaţia lui Kant este preţioasă pentru că vorbeşte de fapt despre specificitatea demersului acestuia în chestiunea categoriilor, despre necesitatea de a evita ca aceste categorii să se constituie „rapsodic", unde „locul, rolul şi numărul acestora sunt stabilite mai mult după bunul plac." Urmând doar referirile făcute de Kant în *Prolegomene* la §39, Strawson ajunge la concluzia că structura

[1] P.F. Strawson, *Limitele raţiunii*, *un eseu despre Critica Raţiunii Pure a lui Kant*, trad. Valentin Cioveie, Bucureşti, Ed. Humanitas, 2003.

argumentativă (reconstruită analitic) a deducţiei este „frivolă” şi nu se poate susţine. Redăm textul din *Prolegomene*:

> Aici îmi stăteau în faţă rezultatele deja încheiate – *deşi nu întru totul lipsite de greşeli* [s.n.] – obţinute de logicieni şi astfel mi-a stat în putinţă să alcătuiesc un tabel complet al funcţiilor pure ale intelectului, care rămâneau însă nedeterminate în raport cu toate obiectele. Am raportat apoi aceste funcţii de judecare la obiecte în genere sau, mai exact, la condiţia care determină judecăţile ca obiectiv valabile şi au rezultat astfel conceptele pure ale intelectului cu privire la care puteam fi sigur că tocmai acestea, numai acestea, nu mai multe, nu mai puţine, alcătuiesc întreaga noastră cunoaştere a lucrurilor doar prin intelect. Le-am numit, precum se cuvenea, după vechiul lor nume, *categorii*, păstrându-mi dreptul să mai adaug la ele, sub numele de *predicabile*, toate conceptele derivate din ele, fie prin corelări reciproce între ele, fie prin corelări cu forma pură a fenomenului (spaţiul şi timpul) sau cu materia fenomenului, în măsura în care aceasta nu este încă determinată empiric (obiect al senzatiei în genere), de vreme ce urma să fie înfăptuit un sistem al filosofiei transcendentale...[1]

În considerarea acestui text pornim de la o observaţie simplă, anume că autorul german reconsideră rezultatele „deja încheiate” ale logicienilor. Obiecţiile aduse de Kant structurii logicii generale vin din punctul de vedere al necesităţii introducerii posibilităţii *procesualităţii*, şi prin aceasta a „conţinutului” judecăţilor. Acest „conţinut” cere însă un temei transcendental în domeniul conceptelor pure ale intelectului unde simpla formă dată judecăţilor logicii generale nu ar putea face faţă. Să nu uităm faptul că, la data la care Kant a scris *Prolegomenele*, apăruse prima ediţie a *CRP* în care Kant făcuse deja cunoscută în Introducere la *Logica transcendentală* esenţa acestei logici prin distingerea de logica generală.

Astfel, urmând în început remarca lui Kant din textul *Prolegomenelor* referitoare la „greşelile” logicienilor, apelăm la substanţa deducţiei metafizice a categoriilor în care, pentru a ajunge la „descoperirea” acestora, trebuie să ne raportăm la acel „fir călăuzitor” numai sub care putem depăşi – după Kant – modul în care Aristotel „a adunat” cele zece asemenea concepte elementare. În *Prolegomene* filosoful german spune că, „după o îndelungată reflecţie”, a reuşit să deosebească conceptele elementare pure ale sensibilităţii (spaţiul şi timpul) de cele ale intelectului. Reconsiderarea tabelei lui Aristotel este rezumată de Kant prin faptul că primul a „exclus din acea listă a şaptea, a opta şi a noua categorie.” La fel cu celelalte în sensul că „nu puteau fi de nici un folos pentru că nu exista nici un principiu

[1]Imm. Kant, *Prolegomene..*, op. cit., p. 123.

potrivit căruia să poată fi măsurat în mod complet şi determinat cu precizie domeniul intelectului şi toate funcţiile sale din care provin conceptele sale pure."[1]

Este clar faptul că referirile lui Kant la logica generală vizează în primul rând perspectiva logicii transcendentale; pe autorul german îl interesează de fapt o critică a intelectului cu privire la posibilitatea acestuia de a se raporta *a priori* la obiecte determinându-le, aşadar tabelul logic al judecăţilor („proprietatea" logicienilor) nu poate constitui punctul de plecare pentru tabela categoriilor – decât absolut provizoriu.

Avem aici un moment delicat, căci putem merge pe cărarea schiţată cu privire la „rezultatele deja încheiate de logicieni" şi să luăm ca punct de plecare al descoperirii categoriilor logica generală – este poziţia analiticilor şi a lui Strawson care consideră inconsistente modificările lui Kant din Introducere la *Logica transcendentală* – sau avem posibilitatea de a opta pentru o înţelegere mai amplă a contextului acestei chestiuni, (nu numai sistematic ci chiar şi istoric).

În acest din urmă sens, considerarea lui Kant cu privire la „greşelile logicienilor" este tradusă prin modificarea chiar a tabelei de la care se pleacă, deci rezultatele logicienilor nu sunt luate „ca atare" pentru a constitui „sursa" descoperirii categoriilor[2]; deja tabelul logic al judecăţilor nu mai este ceea ce apare la B105. Intervine acum exigenţa kantiană de a cere un „principiu" în conformitate cu care să putem obţine tabela categoriilor, pentru a nu le avea pe acestea constituite „rapsodic" – iarăşi un lucru fundamental.

Aducem în discuţie semnificaţia conţinutului capitolului întâi din *Analitica conceptelor* – subiect de dezbateri în actualitatea receptării *Criticii* lui Kant şi introdus la noi prin volumul profesorului Pârvu[3] – în care Kant are în vedere „firul conducător în descoperirea tuturor conceptelor pure ale intelectului". Chestiunea presupune în primul rând ceva aparent banal, dar care are o influenţă decisivă pentru înţelegerea acestui „loc" din Kant, pe cât de obscur pe atât de dificil: este vorba despre confundarea (aşa cum am arătat şi noi mai sus cu altă nuanţă) a tabelului formelor judecăţii din logica generală cu funcţiile intelectului în judecare. Explicaţia acestui fapt vine din motive de traducere a textului kantian; ceea ce era ambigu prin faptul că autorul german numea simplificat, tabelul funcţiilor, „Tabelul logic al judecăţilor" (în *Prolegomene*), aceeaşi claisficare din *Prolegomene* se regăseşte din păcate în *Critică* fără vreun titlu special, cu excepţia enunţului §9 *Despre funcţia logică a intelectului în judecăţi*. Acum vom cita un fragment din

[1] Imm. Kant, *Prolegomene*.., op. cit., p. 123.
[2] Reamintim aici obiecţiile „istorice" deja, ale lui Kant, cu privire la „cele 4 figuri silogistice".
[3] Este vorba de *Posibilitatea experienţei*..., op. cit.

Prolegomene prezent în volumul de care am pomenit şi care constituie un element lămuritor important în chestiunea pe care o avem în vedere:

> Pentru a explica posibilitatea experienţei în măsura în care ea se bazează a priori pe concepte pure ale intelectului, trebuie să prezentăm mai întâi într-un tabel complet ceea ce aparţine în general judecării şi diferitele momente ale intelectului în aceasta; deoarece conceptele pure ale intelectului, care nu sunt nimic altceva decât concepte ale intuiţiilor în genere, întrucât acestea sunt determinate în ele însele în raport cu unul sau altul dintre aceste momente ale judecării în sine, şi sunt prin aceasta determinate necesar şi cu validitate universală, vor apărea ca fiind complet paralele cu acele momente.[1]

Considerăm sugestia făcută mai mult decât corectă, anume că „este vorba de «momente ale intelectului», nu de «genuri de judecăţi». Paralelismul perfect despre care scrie Kant nu este între tabelul categoriilor şi tabelul formelor judecăţii din logica generală, ci dintre categorii şi funcţiile intelectului în judeca*re* [s.n.].”[2] În continuare este citat P. Schulthess care a observat la rându-i că „’was zum Urteilen uberhaupt gehoert’ este corectat, eronat dar semnificativ, prin ’was zu Urteilen...’.”[3] Se arată în continuare că această greşeală este preluată de mulţi traducători şi comentatori – cu excepţia traducătorilor de la noi ai *Prolegomenelor* – şi în care se „deplasează accentul de la momentele intelectului în judecare la formele logice ale judecăţilor.”[4] Într-adevăr, într-o astfel de traducere (greşită), deducţia metafizică „se confruntă cu problema caracterului complex, exhaustiv al formelor logice ale judecăţii. Aceasta nu este însă problema lui Kant, ci cea a completitudinii «momentelor intelectului în judecare», pusă de el în seama logicii transcendentale, nu a logicii generale.”[5]

Chiar dacă Strawson recunoaşte eşecul de a considera logica generală ca „firul conducător” despre care vorbeşte Kant când se referă la descoperirea tuturor conceptelor pure ale intelectului – văzând o necesitate în a da atenţie (într-un mod ilicit) contextului spaţio-temporal al *Esteticii* pentru deducţia categoriilor – analiza acestui context întregit se face însă tot din perspectiva şi cu mijloacele logicii formale. În acest sens, statutul categoriilor nu reclamă un alt palier de constituire în raport cu tipul celorlalte concepte, diferenţa ţinând doar de generalitatea mai mare a acestor concepte pure, în raport cu care celelalte tipuri se justifică. După cum se observă, lipsa evaluării teoriei kantiene în cadrul specific cercetării transcendentale duce la ratarea tocmai a sensului intenţionat de Kant în ceea ce priveşte

[1] Imm. Kant *Prolegomene*, în: I. Pârvu, *Posibilitatea experienţei…*, op. cit., p. 338.
[2] I. Pârvu, *Posibilitatea experienţei…*, op. cit., p. 339.
[3] *Ibidem*.
[4] *Ibidem*.
[5] *Ibidem*.

„cercetarea facultăţii însăşi a intelectului", a unei perspective fundamentale asupra competenţei în primul rând, o cercetare ce vizează condiţiile de posibilitate în genere pentru orice obiect.

Totuşi, în urma celor discutate, se impune o înţelegere a deducţiei metafizice aşa încât ceea ce am considerat în legătură cu tipul de cercetare pe care Kant o realizează în *CRP* să poată fi în coerenţă cu explicaţia dată acestui „loc" obscur şi dificil al *Criticii*. Mai mult decât atât credem că, sub explicaţia pe care încercăm să o prezentăm, putem considera că teoria fundamentală a ediţiei a II-a a *CRP* îşi găseşte coerenţa originară dar şi sistemică.

Avem elemente suficiente în a spune că punctul de plecare al deducţiei categoriilor nu este cel oferit de logica generală, că spaţiul descris de perspectiva analitică nu răspunde pe deplin discursului kantian şi cu atât mai puţin cerinţelor explicite formulate de autorul german însuşi, care vede în conţinutul analiticii conceptelor „nu analiza lor sau obişnuitul procedeu în cercetările filosofice de a descompune, după conţinutul lor, şi de a face clare conceptele care se prezintă, ci *descompunerea,* încă puţin încercată, *a facultăţii însăşi a intelectului*.."[1].

Odată ce logica generală se pare că nu se califică drept sursa pentru descoperirea categoriilor, revenirea la conţinutul *Capitolului întâi* al *Analiticii conceptelor* ni se pare firească. Aici Kant vorbeşte de punerea în „funcţiune" a unei facultăţi de cunoaştere în urma căreia pot să fie considerate diverse concepte care fac să se cunoască această facultate şi care se pot aduna într-un studiu care însă nu poate fi considerat încheiat pentru totdeauna. Procedeul acesta „oarecum metodic" este pus în opoziţie cu cerinţa kantiană „de a căuta conceptele [...] după un principiu, pentru că ele izvorăsc din intelect, ca unitate absolută..."[2]. Nu este prima dată în care Kant exprimă necesitatea de a „da" sau „deduce", ori „a căuta după un principiu" sau „din principii", când se referă fie la conceptele filosofiei trancendentale (A 65-66, B 90-91), fie la planul schiţat de *Critică* pentru Ideea filosofiei transcendentale (A 13, B 27). Prin aceasta Kant reiterează necesitatea de a proceda *sintetic* în ce priveşte poblema generală a raţiunii pure, care se raportează generic în primul rând la intelect, ca la facultatea în care se determină pur şi neamestecat conceptele *a priori* ce conţin deja unitatea sintetică *a priori*.

Dincolo de problematica sursei strict logice a deducţiei metafizice a categoriilor şi care nu se poate susţine până la capăt, ne revine acum să arătăm că există un context transcendental în care este posibil discursul despre „firul conducător în descoperirea tuturor

[1] Imm. Kant, *Critica..*, op. cit., p. 104, (A 65-66, B 90-91).
[2] *Ibidem*, p. 105, (A66-A67 / B91-B92).

conceptelor pure ale intelectului". Pentru aceasta, discuţia se va axa pe celebrul fragment de la A 79/B 104-105 pe care îl reproducem în continuare:

> Aceeaşi funcţie care conferă unitate unor reprezentări distincte *într-o judecată* dă de asemenea unitate şi simplei sinteze a reprezentărilor diferite *într-o intuiţie*, care în termeni generali se numeşte conceptul pur al intelectului. Ca urmare, acelasi intelect, şi anume prin aceleaşi acţiuni prin care a produs în concepte forma logică a unei judecăţi prin unitatea analitică, introduce de asemenea un conţinut transcendental în reprezentările lui prin unitatea sintetică a diversului în intuiţie, astfel ele numindu-se concepte pure ale intelectului care se raportează a priori la obiecte (*Objekte*), ceea ce nu poate face logica generală.[1]

După cum se observă, în aceste două fraze este concentrată o mare parte a substanţei teoriei lui Kant din *CRP*, lucru recunoscut de mulţi comentatori ai textului deducţiei metafizice. Este în primul rând vorba despre semnificaţia „funcţionalităţii" în ceea ce priveşte intelectul nostru, şi acest lucru este susţinut şi de felul în care debutează acest capitol întâi al *Analiticii conceptelor*: „când punem în *funcţiune* [s.n.] o facultate de cunoaştere,...". Apoi, acest argument al „identităţii funcţiei", sau al „aceleiaşi funcţii" – cum a mai fost numit[2] – vizează conexiunea fundamentală dintre intelect şi sensibilitate. Astfel, prin intermendiul „unităţii", aceeaşi funcţie (acelaşi intelect) conferă unitate atât la nivelul sensibilităţii cât şi la nivelul conceptelor prin forma logică a judecăţilor, cu ajutorul aceloraşi acţiuni. Ceea ce este fundamental este faptul că intelectul introduce „un conţinut transcendental" atât „în reprezentările lui prin unitatea sintetică a diversului *în intuiţie* [s.n.]", cât şi la nivelul conceptelor prin producerea formei logice a judecăţilor. Astfel, observăm o „continuitate transcendentală" de la sensibilitate până la nivelul conceptelor, în care intelectul, „funcţional", prin conceptele sale pure, „se raportează transcendental *a priori* la obiecte (*Objecte*), ceea ce nu poate face logica generală". Această ultimă afirmaţie întăreşte concluzia noastră că intenţia lui Kant în ce priveşte firul călăuzitor în descoperirea categoriilor nu avea în vedere logica propriu-zisă, ci ceva mult mai subtil, „firul călăuzitor *transcendental* în descoperirea...", care capătă semmnificaţie cu atât mai mult cu cât în alte locuri Kant afirmă că însăşi logica generală trebuie întemeiată în logica transcendentală. Reţinem de asemenea conceptul „unităţii" pe care îl vom regăsi în deducţia transcendentală a categoriilor (§26), „loc" la fel de important ca şi acest fragment al deducţiei metafizice.

---

[1] Am optat pentru traducerea acestui fragment realizată de profesorul Pârvu în: *Posibilitatea experienţei*.., op. cit., pg. 346.

[2] Se pare că paternitatea sintagmei aparţine lui K. Reich în *The Completeness of Kant's Table of Judgments* (1992), conform spuselor lui Allison (2004).

Este firesc ca acest moment al deducţiei să capete în interpretare o direcţie sau alta în funcţie de considerarea statutului şi scopului acesteia, ceea ce ne interesează pe noi însă are în vedere o înţelegere cât mai neangajată disciplinar posibil, tocmai pentru a încerca o raportare cât mai fidelă în oglindirea cercetării kantiene, o sarcină a cercetării noastre fiind aceea a găsirii coerenţei în chestiuni obscure ale *CRP*.

Analizăm acum elemente fundamentale legate de acest text al deducţiei metafizice. Vom face asta avându-l în vedere în primul rând pe Henry Allison, care, în binecunoscuta sa lucrare[1] dedicată în întregime *Criticii* lui Kant a dezvoltat o interpretare de mare importanţă printre kantienii contemporani şi în care semnificaţia deducţiei metafizice este abordată pe larg. Nu expunem aici întreaga teorie a acestui comentator, ci vom face o prezentare succintă a punctului său de vedere în legătură însă cu chestiunile care ne interesează în mod special: înţelegerea rolului intelectului ca „funcţie", legătura sensibilităţii cu intelectul, conceptele de „unitate" şi „conţinut transcendental". Prezentând critic punctul de vedere al acestui autor, expunem şi poziţia noastră faţă cu textul kantian şi problemele care ne interesează, perspectiva lui Allison fiind apropiată de cea a textului de faţă, cu toate că nu doar partea finală a analizei ne va deosebi de acesta.

Scopul deducţiei metafizice ar fi, după Allison, de a determina – aşa cum anunţă şi titlul capitolului 6 al cărţii autorului britanic – „condiţiile intelectuale ale cunoaşterii umane"[2]. Acest capitol este divizat în 3 părţi: în prima este tratată problema completitudinii, în a doua şi a treia problema derivării propriu-zise a categoriilor. Ultima problemă este la rândul ei împărţită în două trepte: prima vizează §9 al deducţiei metafizice şi arată că, pentru Kant, „orice formă a judecăţii implică necesar un mod de conceptualizare (funcţie logică)"[3], în timp ce a doua treaptă constă în discuţia în jurul argumentului „dens" (doar) prezentat de noi, al aceleiaşi funcţii. Argumentul „identităţii funcţiei", prezent în §10 al deducţiei metafizice, ar arăta că, „..distincte de categorii, aceste funcţii oferă firul conducător cerut în descoperirea acestora din urmă, pentru că ambele sunt expresii izomorfe ale unei singure forme de înţelegere operaţională în două domenii (discursiv în judecată şi pre-discursiv cu referire la intuiţie)" [4].

Autorul ia la rându-i în serios necesitatea exprimată de Kant ca aceste categorii să fie determinate în conformitate cu un principiu, şi anume „natura judecării". Allison îşi

[1] Este vorba despre *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defernse* Revised & Enlarge Edition, Yale University Press New Haven & London, 2004. Avem în vedere şi ediţia primă din 1986.
[2]Observăm că, deşi autorul îşi exprimă explicit neangajarea disciplinară, apelul la "condiţiile.. *cunoaşterii*" situează punctul de vedere al filosofului britanic în spaţiul descris de teoria cunoaşterii.
[3] H. Allison, *op. cit*., 2004, p. 135; traducerea din engleză îmi aparţine.
[4] *Ibidem*.

concentrează intepretarea deducţiei metafizice pe considerarea judecăţii ca expresie a caracterului necesar al conceptelor pure ale intelectului. Cu alte cuvinte, judecarea (şi nu judecata logicii) este o acţiune a intelectului – prin funcţiile despre care am vorbit – în care conceptele, de asemenea, au un rol fundamental: ele unifică reprezentările determinând în acest fel gândirea. Conlucrarea între concepte şi judecată (judecare) este fundată în considerarea eminamente funcţională a intelectului şi conferă – după cum am văzut că se exprimă însuşi autorul – o înţelegere coerentă a ambelor registre în care funcţionează acesta. Legat de centrarea în judecată ca judecare, nu putem să nu prezentăm pe scurt un punct de vedere care l-a influenţat chiar pe Allison în dezvoltarea interpretării sale din 2004.

Odată cu apariţia volumului *Kant and the Capacity to Judge* al unei autoare[1] kantiene deja celebră, exegeza *Criticii.*. nu poate să nu ţină cont de perspectiva inedită pe care Longuenesse o propune lecturii *Analiticii*. Referirile noastre la această autoare se vor face în funcţie de sarcina pe care ne-am propus-o, iar la acest moment avem în vedere – cum am spus mai sus – statutul tabelei kantiene a funcţiilor intelectului în judecare, ca spaţiu ce furnizează firul conducător în descoperirea categoriilor. Reamintim că poziţia lui Allison (2004) în chestiunea legată de sursa tabelului categoriilor este aceea după care, punctul de plecare este tabla funcţiei logice a intelectului în judecare, iar apelul la textul autoarei citate este găsit în contextul distingerii între funcţii şi forme ale judecării.

Până la această distincţie, autorul britanic face trimitere la Longuenesse când consideră – pe bună dreptate – că funcţiile reflectă de fapt forme sau moduri ale gândirii discursive şi nu au vreo legătură cu rezultatele activităţii gândirii – judecata. Această perspectivă este susţinută atât de Longuenesse cât şi de Allison datorită faptului că, istoric, la Kant avem de-a face mai degrabă cu o concepţie tradiţională despre problema subiectului în logică, aceasta din urmă vizând regulile universale ale gândirii discursive şi nu rezultatele acestei gândiri. Beneficiul care poate fi scos de aici este acela că poziţii critice fundamentate într-o perspectivă ce ţine de logica actuală – Strawson, de pildă – nu se pot constitui ca instanţe în validarea structurii argumentative a proiectului *Criticii*. Desigur, în această situaţie se iveşte o altă problemă, anume aceea a posibilităţii de a cădea într-un soi de psihologism metodologic, exterior ţintei expicit angajate de Kant (nepsihologist) sau conţinutului declarat al cercetării respective.

[1] Este vorba despre Béatrice Longuenesse, cu titlul complet al lucrării *Kant and the Capacity to Judge Sensibility and Discursivity in the Trasncendental Analityc of the Critique of Pure Reason* menţionat, cu traducerea din franceză, de Charles T. Wolfe, şi apărut la Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2000.

Dincolo deci de numeroasele avertizări kantiene cu privire la distingerea demersului transcendental de cel al unui psihologism funciar, provocarea trebuie considerată în măsura în care o raportare la activitatea gândirii ca facultate de cunoaştere poate trimite la o componentă genetică. Totuşi, este de amintit faptul că raportarea kantiană nu este una de tipul psihologiei cognitive, iar Allison observă bine acest lucru accentuând ideea că la Kant este vorba mai degrabă de natura normativă a activităţii intelectului. Putem spune că este o centrare în competenţă ca temei al posibilităţii gândirii discursive ca atare, şi nu o cercetare, fie din punctul de vedere al actelor cognitive privite psiho-fiziologic, fie ca raportându-se la rezultatele logicii generale. Registrul la care se raportează Kant este cel descris de spaţiul judecării, autorul german vorbeşte de funcţia intelectului în activitatea de judecare şi nu generic: cercetarea intelectului este desfăşurată din poziţia posibilităţii funcţionării gândirii ca judecare, funcţiile logice ale acesteia din urmă jucând un rol fundamental în configurarea chiar a oricărei logici.

Legat de problema rămasă, adică de faptul că privind radical, tot ceea ce ţine de activitatea fie a gândirii fie a orice altceva ce ar avea legătură cu facultăţile noastre ar reveni în final, ca justificare, prin definiţie, tot unei perspective congitiviste; aici Allison consideră că ceea ce realizează Kant nu este psihologic, cel puţin nu într-un sens peiorativ. Noi putem merge mai departe considerând că, din moment ce angajamentul psihologist priveşte probleme de fapt, la Kant este în discuţie chestiunea de drept (*de jure*), iar aceasta este angajată într-o perspectivă a condiţiilor de posibilitate în genere pentru orice obiect al cunoaşterii în primul rând. În acest sens reconstrucţia kantiană nu poate fi scoasă din contextul transcendental în care numai, resemnificarea metodelor folosite (analitică şi sintetică) îşi dobândesc pe deplin valenţele şi rolul constructiv. Într-adevăr, demersul kantian nu se raportează la „rădăcina" facultăţilor noastre de cunoaştere (psihologist-cognitiv), de altfel nici nu este aceasta problema lui Kant:

> Dar despre particularitatea intelectului nostru de a nu înfăptui unitatea aprecepţiei *a priori* decât cu ajutorul categoriilor şi numai în acest mod şi în acest număr al lor, nu se poate indica nici o raţiune, tot astfel cum nu se poate spune de ce avem tocmai aceste funcţii ale judecăţii şi nu altele sau de ce timpul şi spaţiul sunt singurele forme ale intuiţiei noastre posibile.[1]

Se vede din acest scurt fragment al §22 al deducţiei transncendentale că, nivelul la care se situează discursul kantian nu este cel al psihologiei empirice, nici chiar acela al

[1] Imm. Kant, *Critica..*, op. cit., p. 140, (B145).

epistemologiei clasice ce are ca obiect „reprezentarea" şi unde limbajul este al empirismului logic – obiectivul lui Kant este determinarea condiţiilor de posibilitate pentru cunoaşterea în genere fără a porni de la primul nivel dat de senzaţii în reprezentări sau raportându-se la un anumit concept de cunoaştere, ori la intelect ca facultate înnăscută.

În acest sens şi nu în altul, suntem de părere că Allison distinge între forme ale judecării şi ale judecăţii. Explicaţia este relativ simplă în lumina celor arătate, dacă vedem semnificaţia centrării autorului britanic pe judecată în interpretarea *Criticii*. Dacă nu avem un discurs kantian psihologist, ci unul care are în prim-plan judecarea şi judecata, deşi aceasta din urmă se revendică la rându-i din funcţia intelectului în prima, totuşi, ca formă a judecăţii, indică un „fir călăuzitor" pentru înţelegerea formelor judecă*rii* care, acestea din urmă abia, oferă cheia pentru descoperirea categoriilor.

Această aparentă complicaţie a explicaţiei lui Allison are un temei foarte limpede: este necesar să considerăm judecata ca formă logică care să indice un punct de plecare doar (fără a implica logica ca atare), pentru înţelegerea funcţiilor logice ale intelectului în activitatea de judecare, iar abia acestea din urmă pot să dea tabelul categoriilor. Înţelegem raportarea la formele logicii clasice doar ca pe un început provizoriu, însă care vizează – cum am mai spus – nu justificarea logicii respective ci trimite la unitatea *sintetică* obiectivă centrată în identitatea pură a conştiinţei de sine exprimată la nivelul judecării prin judecata *eu gândesc*. Desigur că aceasta din urmă nu ţine de logica generală (care lucrează cu unitatea *analitică*, după cum am mai arătat) şi cu atât mai puţin se poate reduce la aceasta, (comunul celor două fiind unitatea *analitică* în care nu regăsim principiul raportării la obiect, la conţinutul cunoştinţei), ci de logica transcendentală însăşi.

Aşadar, alături de Allison doar pe această observaţie suntem de acord că, ceea ce este considerat ca fiind „sursă" pentru firul conducător în descoperirea categoriilor, nu este tabla logică a judecăţilor propriu-zis, ci activitatea de judecare, „funcţia intelectului în judeca*re* (s.n.)" – cum se exprimă în corectă traducere însuşi Kant în titlul paragrafului 9, deşi „începutul" este dat – după cum vom vedea şi în continuare – de „rezultatele logicienilor". Se observă deci că cercetarea este axată acum nu pe forma strict logică a argumentării deducţiei (Strawson), ci pe activitatea numită „judecare".

În acest sens putem considera cu R. P. Wolff că aceste concepte generale (pure) sunt „concepte de ordinul doi sau reguli pentru generarea altor reguli."[1] În înţelegerea lui Allison, prin teoria judecăţii poate fi explicat un posibil demers, în ceea ce priveşte obţinerea tabelei

[1] R.P. Wolff în: I. Pârvu, *Posibilitatea experienţei*.., op. cit., p. 344.

categoriilor, în sensul următor: conceptualizarea este un mod prin care mai multe reprezentări sunt unificate sub un concept; judecata este o funcţie a judecării care presupune un anumit mod de a aduce sub un concept divese reprezentări. Aşadar, judecata se sprijină pe tipuri specifice de conceptualizare, căci funcţia generală a judecării este aceea de a unifica reprezentările date, în anumite moduri.

După cum am văzut, considerarea funcţiilor judecăţilor logicii ca fir conducător nu este satisfăcătoare. Interpretarea deducţiei metafizice nu atât în ce priveşte centrarea pe judecată, ci susţinerea acestei interpretări pe activitatea de judecare ca sursă pentru „funcţiile logice" şi implicit pentru descoperirea conceptelor pure ale intelectului, este la rându-i o manieră în care se procedează *sintetic.* Aşadar, dincolo de considerarea logicii ca punct de plecare, în deducţia metafizică din *Analitică* avem firul transcendental conducător în descoprirea tuturor conceptelor pure ale intelectului, iar „începutul logic" este deci provizoriu şi imanent cercetării transcendentale înseşi, în primul rând. Acest înţeles are la bază considerarea intelectului ca facultate care, pusă „în funcţiune" şi analizându-i-se activitatea, furnizează tabela completă a funcţiilor intelectului în judecare (funcţii *logice*, nu ale logicii); avem o cercetare a competenţei înseşi şi aici.

În ceea ce priveşte problema a ce anume desemnează această identitate a funcţiei, dar şi ce exprimă „conţinutul transcendental", punctele de vedere diferă. Allison vede în această funcţie intelectul, ca activitate de judecare – cum am mai arătat – care însă este interpretat diferit relativ la nivelul la care acţionează: la nivel pur logic sau la nivel transcendental (logic). Totuşi, autorul consideră problematică trecerea de la acest tabel al funcţiilor intelectului la categoriile propriu-zise.

Deşi înţelege „conţinutul transcendental" ca exprimând ceva „extralogic" şi cu semnificaţie în ceea ce priveşte unitatea sintetică a diversului (vizează într-un fel o raportare la obiect) se pare că, cel puţin cu ediţia din 1986 a lucrării sale dedicate *Criticii* lui Kant, Allison remarcă o derivare ilicită a categoriilor din lista funcţiilor logice. Aici ar fi vorba de un argument circular în sensul că, ceea ce se vrea a se demonstra pin lista funcţiilor logice, este în parte presupus în aceasta de elemente ce ar trebui demonstrate în lista categoriilor[1]. Concluzia în legătură cu acestă primă interpretare a lui Allison (1986) este că, deşi avem o raportare la judecare ca activitate a intelectului, tabelul funcţiilor logice în judecată ar avea la bază totuşi înţelegeri ce ţin de logica generală. Astfel, „conţinutul transcendental" apare doar ca o diferenţă făcută în raportul logică generală -logică transcendentală din punctul de vedere

[1] Această poziţie seamănă cu cea a lui Strawson, doar că este aplicată la scară largă asupra *Criticii..* lui Kant.

al conţinutului cunoştinţelor: primul tip de logică nu vizează acest conţinut, în timp ce ultimul da. Allison s-a oprit aici doar (cu ediţia din 1986), fără a observa semnificaţia transcendentalului din punctul de vedere al condiţiilor de posibilitate, lucru care ne face să fim de acord şi să afirmăm că, la Allison (1986), „... relaţia dintre cele două funcţii logice este aceea a semanticii logice: ele sunt identice, doar că în logica generală se face abstracţie de conţinut, iar în logica transcendentală acesta este avut în vedere."[1] Allison crede că, pentru că nu este demonstrată completitudinea categoriilor, rezultatele deducţiei metafizice nu sunt spectaculoase, însă ceva s-ar fi realizat: analiza activităţii de judecare a relevat concepte cu statut a priori care *pot* fi considerate categorii.

Presupoziţia fundamentală de la care pleacă Allison este aceea că această judeca*re* ţine totuşi în esenţă de logica generală, aşa încât, în pofida distincţiei făcute (judecată – judecare), momentele, cel puţin ale primelor două titluri din tabelul de la § 9, sunt ale logicii generale dar sub necesităţi dictate de tabela categoriilor care trebuie demonstrată: „.. aici Kant pare să importe consideraţii ale logicii transcendentale pentru obţinerea trihotomiilor. Problema evidentă este că orice apel la logica transcendentală în vederea generării momentelor judecăţii în *logica generală* (s.n.) va fi în mod vicios circular, de vreme ce scopul propriu-zis al deducţiei metafizice este de a deriva categoriile primei din funcţiile logice ale judecăţii specificate în cea de-a doua."[2]

Acest fragment este de găsit însă în ediţia din 2004 a lucrării lui Allison şi pare că exprimă punctul de vedere că, într-adevăr, Kant face uz de circularitate în cazul trecerii de la funcţiile logice în judecare la tabela categoriilor. Referitor cel puţin la primele două titluri ale funcţiei gândirii (ale cantităţii şi calităţii) din tabelul de la §9 al deducţiei metafizice, Kant ar „importa" consideraţii ce ţin deja de logica transcendentală. De fapt, cu această ultimă ediţie, Allison se situează diferit în raport cu această chestiune faţă de punctul de vedere exprimat cu prima. În pasajul citat este prezentată de fapt poziţia filosofilor analitici, răspunsul comentatorului cu privire la această problemă fiind dat ulterior. Este prezentă aici totuşi şi raportarea critică a lui Allison la construcţia kantiană, însă optica cu privire la ansamblu este modificată sensibil. Astfel, chiar dacă punctul de plecare pare a fi forma judecăţii logice propriu-zise, această „activitate" nu este în esenţă strict legată de tabela funcţiilor logice a logicii generale – pe care o genereaza dealtfel – în măsura în care este condiţie de posibilitate pentru însăşi logica generală, dar fără a se reduce la aceasta. Avem aici în vedere doar că logica clasică, la rându-i, se centrează în *Eu gândesc* – expresie a

[1] I. Pârvu, *Posibilitatea experienţei*..., op. cit., p. 350.
[2] H. Allison, *op. cit*., 2004, p. 140.

unităţii transcendentale obiective a conştiinţei de sine (unitatea *sintetică* originară a apercepţiei) – ca principiu fundamental pentru *toate* operaţiile intelectului, inclusiv cele ale logici formale claisce. Se porneşte analitic, dar nu se caută presupoziţiile ale acesui tip de logică, ci cercetarea abordează principiile logicităţii în genere, care nu mai au legătură cu statutul şi instrumentele strict ale logicii clasice, deşi le întemeiază şi pe acestea transcendental.

În altă ordine de idei, avem a face cu aceeaşi situaţie ca şi în cazul argumentului geometriei, cu excepţia faptului că acolo se pornea în contextul explicit al deducţiei transcendentale. Aici, cadrul „oficial" este cel al deducţiei metafizice, însă urmând sugestia firului transcendental, paşii sunt similari: se porneşte de la un *faktum* care nu este logica ca atare ci „formele" judecăţii (munca logicienilor) reconsiderate, dintr-un simplu indiciu, în funcţiile gândirii în judecare ce vizează unitatea sintetică originară, ajungându-se la „funcţiile gândirii în judecare" – de care depind de fapt şi formele logice însele. Este necesar să precizăm că acest punct de vedere se susţine inclusiv prin prisma afirmaţiilor din textul kantian, în care distincţia dintre intelect ca facultate de a gândi şi facultate de a judeca sugerează tocmai că *a gândi* ţine de activitatea ca atare, în timp ce a judeca presupune deja raportarea la judecată ca formă logică a funcţiilor primei. Punctul nostru de vedere este sprijinit inclusiv pe definiţia paragrafului 9 care se referă în esenţă la „funcţia *logică a intelectului în judecăţi* (s.n.)" şi deci la judecată, în timp ce tabelul funcţiilor ca atare ţine de „*funcţia gândirii în judeca**re***. (s.n.)"[1]

Referitor la cele două ediţii ale lui Allison: se observă o oscilare a autorului (1986) în a considera că ceea ce realizează Kant în deducţia metafizică ar fi oarecum ilicit prin apelul la elemente ce ţin de logica transcendentală (ce trebuie demonstrat) în justificarea chiar a fundamentului care ar trebui să stea la baza obţinerii categoriilor înselor. Este firesc acest lucru, oarecum cu greu se poate observa că registrul în care este pusă problema de către Kant în deducţia metafizică a categoriilor este tot unul transcendental: nu este vorba de a deriva „direct" din funcţiile logice ale judecăţii tabela categoriilor, în ciuda chiar a „declaraţiilor" kantiene din alineatul 6 al §9 unde vorbeşte despre identitatea celor două seturi de elemente; nu este vorba de a „veni" de undeva „din afară" (logica) şi a demonstra identitatea şi numărul categoriilor intelectului – în mod ilicit. Nu sunt întâmplătoare rectificările kantiene legate de „treaba logicienilor" tocmai pentru că spaţiul discursului nu este unul strict logic. Deşi într-adevăr, categoriile sunt asemenea funcţiilor intelectului în judeca*re*, aceste funcţii care se

[1] Imm. Kant, *Critica*, op. cit., p. 107 (A68-A69 / B93-B94).

întâlnesc inevitabil şi în logica propriu-zisă nu sunt funcţiile logicii ci sunt funcţiile logi*ce* ale intelectului în judecare, ceea ce nu exclude un fir transcendental în descoperirea conceptelor pure ale intelectului. Ba chiar îl presupune, în măsura în care logica transcendentală trebuie (este) considerată de Kant temei pentru logica însăşi.

Să recapitulăm elementele importante de până acum: în primul rând am arătat că modelul pentru tabelul categoriilor nu este logica; deşi Allison oscilează în a considera formele logicii ca fiind punctul de importanţă esenţială în descoperirea categoriilor, (şi) cu Longuenesse am văzut că, dincolo de riscul de a cădea în psihologism, dar în conformitate totuşi cu intenţiile lui Kant (avem în vedere distincţia apărută în urma traducerii greşite, judecată /-re pe care am menţionat-o), fundamentul pentru categorii rezidă în ceva mult mai subtil: funcţiile gândirii în judeca*re*, activitate a intelectului interpretată de Allison ca sursa pentru condiţiile intelectuale ale cunoaşterii în genere. Nu greşim dacă spunem că este condiţie pentru logicitatea în genere inclusiv, urmând oarecum îndemnul autorului britanic care îl citează pe F. R. Wright: „forma urmează funcţia”[1], cu referire la forma logică care este în relaţie de determinare cu funcţia intelectului.

Revenind la Allison, cu ediţia din 2004 pare să aibă loc o modificare de poziţie în primul rând faţă de caracterul aşa-zis ilicit al „trecerii” de la tabelul funcţiilor la tabela categoriilor. În ultima parte a capitolului dedicat deducţiei metafizice, filosoful britanic, deşi recunoaşte un referenţial cu caracter logic al problemelor discutate din §9 şi §10 ale *Criticii*, relaţia dintre funcţiile logice şi categorii sunt orientate de acesta spre terenul transcendental logic. Scopul restrâns al acestei deducţii ar fi, după Allison, de a întemeia trecerea de la logica generală la cea transcendentală, pe baza principiului că formele primei indică un fir călăuzitor pentru descoperirea conceptelor fundamentale ale celei de-a doua. După cum am arătat în debutul acestei cercetări, accentul cade pe fragmentul argumentului „aceleiaşi funcţii”, unde este vorba de unul şi acelaşi intelect care, guvernat de acelaşi set de funcţii, operează în ambele domenii: în cel al logicii şi cel transcendental-logic. Am pomenit despre izomorfismul văzut de Allison între cele două logici, care reprezintă de fapt niveluri diferite la care acţionează aceleaşi funcţii ale intelectului. Este vorba de fapt despre o utilizare a intelectului ca funcţie (generic) în judecată pe de o parte, în care conectează reprezentările prin aducerea lor sub concepte, şi pe de alta în determinarea intuiţiei sensibile, generând un conţinut determinat.

[1] “Form follows function”, în H. Allison: *Kant’s Transcendental Idealism*…. (2004), op. cit., p. 148.

Am precizat anterior poziţia noastră cu privire la chestiunea primatului transcendental ca spaţiul „trecerii" de la formele judecăţii prin funcţii la categorii. La Allison am găsit o oarecare ambiguitate în acest sens, însă ceea ce interesează este poziţia acestui autor cu privire la aşa-zisa „circularitate" a trecerii. Reluând ce am discutat mai sus, este acuzată utilizarea în primele cinci alineate ale §10 a unor concepte cheie – dificile chiar în sine – care, mai mult, ţin de deducţia transcendentală, cum ar fi de pildă funcţiile transcendentale ale imaginaţiei şi intelectului sau doctrina sintezei apriori, dar şi teza introdusă nou cu ediţia a II-a a *Criticii.*. şi anume folosirea *reală* a intelectului. Este vechea acuză de circularitate prin utilizarea unor elemente ce ţin de al doilea capitol al *Analiticii*, în sprijinirea identificării complete a categoriilor intelectului care este totuşi sarcina deducţiei metafizice şi unde deci nu au ce căuta elemente ce trebuie de fapt demonstrate. Explicaţia lui Allison (2004) conform căreia este o falsă circularitate urmează poziţiei autoarei de care am pomenit (Longuenesse) şi are la bază acelaşi argument al identităţii funcţiei.

Graţie aceleiaşi funcţii, prin care cele două utilizări diferite ale intelectului (pur logică şi real-transcendentală) sunt posibile, nu este imputabil că este invocat şi domeniul transcendentalului aici, devreme ce ne comportăm „*ca şi cum ar fi* vorba de ceva de tipul logicii transcendentale" dar care urmează să fie justificat ulterior; demonstraţia nu s-ar face cu aportul elementelor ulterioare, ci ţine doar de caracterul funcţional al intelectului. Putem adăuga că, explicaţia fiind una funcţională, nu avem o „trecere" dinspre logic spre logic-transcendental pur şi simplu pentru că relaţia între cele două nu este una de acest tip. Terenul acestui „loc" extrem de dificil din Kant nu este cel al derivării logice prin metodele specifice. Suntem de părere că tipul de „trecere" este unul analog celui al argumentului geometriei de care am pomenit mai sus şi în care, se porneşte de la un *datum* – ştiinţa despre spaţiu, iar pentru identificarea categoriilor de la formele judecăţii – însă finalitatea nu este a presupoziţiilor acestora ca atare, ci reprezintă condiţiile de posibilitate pentru orice cunoaştere în genere, fie că este vorba despre cea geometrică prin intuiţia pură sau cea logico-filosofică. Presupoziţiile cunoaşterii în genere (prin care avem în vedere inclusiv conceptul generic al posibilităţii experienţei) nu reprezintă nici doar principiile unei anumite cunoaşteri (matematice sau de altă natură) nici numai structura presupoziţiilor unei ştiinţe particulare. Fie că e vorba de categorii, fie că se au în vedere formele pure ale intuiţiei noastre *a priori*, aceste elemente fundamentale nu sunt reductibile la punctul de vedere logic, exprimabil prin forme ale judecăţii etc.

Ca urmare a cercetării de faţă, odată cu tratarea problemei „sursei" categoriilor *Criticii.*. lui Kant în cadrul unei interpretări cu privire la tipul teoriei deducţiei metafizice se

pot considera formulate inclusiv premise pentru cercetări ulterioare legate de elaborarea principiului (doar schiţat aici) care stă la baza deducţiei metafizice şi a trecerii de la aceste forme ale judecăţii (ca punct de plecare analitic – în spaţiu transcendental însă), prin funcţiile intelectului în judecare (primordiale de altfel în calitate de condiţii de posibilitate pentru primele) la categorii.

DESPRE NECESITATEA ŞI IMPOSIBILITATEA UNEI DEDUCŢII A CATEGORIILOR LA ADORNO

Gabriel Chindea

1. Deducţia categoriilor logice. Observaţii generale

Natura logicii, conţinutul şi limitele ei reprezintă o problemă clasică a filosofiei. Iar asta mai ales în epoca modernă, când, obsedate de sistem, teoriile filosofice au încercat să se ordoneze conceptual într-un mod cât mai riguros cu putinţă. Această situaţie nu putea să nu ducă însă, mai devreme sau mai târziu, la o interogaţie insistentă şi adesea insolubilă asupra fundamentelor logicii. Căci, în majoritatea cazurilor, era vorba de întrebări care nu mai puteau primi o rezolvare exclusiv logică, deşi erau provocate de ordonarea şi de exigenţele inerente logicii sistematice.

Într-adevăr, în măsura în care se prezintă ca un sistem ordonat de concepte, care, datorită gradului diferit de generalitate, dau naştere unei structuri ierarhizate, ideile logice pot fi subordonate unele în raport cu celelalte. Această subordonare poate fi numită deducţie şi prin ea, în mod tradiţional, orice concept pare să-şi găsească explicaţia, definiţia, înţelesul: bărbatul este om; omul este animal; animalul este substanţă sensibilă, substanţa sensibilă este substanţă. Totuşi, la întrebarea ce este substanţa, răspunsul încetează să mai fie la îndemână. Se vede, aşadar, cum orice deducţie logică ajunge la un moment dat în faţa unor dificultăţi de care ne propunem să ne ocupăm în continuare.

Astfel, dacă deducţia logică constă în subordonarea particularului faţă de general, înseamnă că reuşita ei depinde în cele din urmă de conceptele logice cele mai generale, adică de categorii. Căci, pentru a determina un concept în mod absolut, orice deducţie logică trebuie să se subordoneze categoriilor. Mai mult, în măsura în care categoriile însele sunt nişte concepte, deducţia ar trebui până la urmă să le includă şi pe ele. Căci valabilitatea unei deducţii logice rămâne relativă dacă nu cuprinde şi deducţia categoriilor de care deducţia însăşi se slujeşte. Or, e uşor de observat că o deducţie logică a categoriilor ridică mai multe probleme.

Prima dintre ele se referă la principiul din care ar trebui deduse categoriile. Într-adevăr, un asemenea principiu nu e uşor de identificat. Apoi, nu e clar dacă acest principiu este sau nu şi el o categorie şi dacă deducţia categoriilor, pe care existenţa principiului o permite, nu trebuie să-l privească în cele din urmă şi pe el. Ceea ce ar presupune însă o regresie la infinit.

Mai mult (iar în felul acesta trecem la a doua problemă), în măsura în care există mai multe categorii, deducţia lor ar trebui să instituie o ordine în chiar interiorul domeniului categorial. Dar mai putem numi atunci categorii – şi încă cu aceeaşi îndreptăţire – atât primele, cât şi ultimele dintre conceptele astfel ordonate? Căci, dacă deducţia lor ar fi posibilă, ultimele categorii ar fi precedate şi deci subordonate primelor. Ele ar deveni astfel simple concepte, încetând să mai fie categorii, ceea ce ne-ar obliga, la limită, să nu mai admitem decât existenţa unei singure categorii propriu-zise. Desigur, afirmarea pluralităţii categoriilor este aproape de la sine înţeleasă în istoria filosofiei. Dar ea pare să poată fi susţinută numai atunci când, în lipsa unei deducţii, categoriile nu se prezintă într-o ordine precis determinată.

În sfârşit, a treia problemă este poate şi cea mai importantă. Căci ea nu priveşte un aspect sau altul al deducţiei categoriilor – principiul de la care se pleacă, sau ordinea ei –, ci posibilitatea ei ca atare. Într-adevăr, se presupune despre categorii că ar trebui să slujească oricărei deducţii (tocmai în calitate de principii ce guvernează deducţia). Dar oare nu devin ele, exact din această cauză, imposibil de dedus? O veche observaţie aristotelică despre imposibilitatea demonstrării principiului contradicţiei pare deci să li se aplice şi categoriilor: tocmai pentru că orice deducţie le presupune, ele nu mai pot face obiectul nici unei deducţii. Eventual, ele ar trebui pur şi simplu postulate. Totuşi este limpede că o asemenea soluţie nu satisface exigenţele ordinii deductive pe care se presupune că o desăvârşeşte.

Încercările de a rezolva într-un fel sau altul aceste probleme sunt numeroase în istoria filosofiei. Se poate spune însă că soluţia cea mai bine cunoscută şi, într-un fel, cea mai completă îi aparţine lui Hegel. E drept, Hegel însuşi moştenise problema de la Kant, care, nemulţumit de prezentarea "rapsodică" – cum o numeşte el – a categoriilor la Aristotel, este cel dintâi filosof modern ce îşi propune să le şi deducă. Iar rezultatul este binecunoscutul tabel de douăsprezece categorii din Analitica transcendentală a *Criticii raţiunii pure*[1].

Dar, aşa cum pe bună dreptate observă Hegel, deşi bine intenţionat, Kant nu ajunge la o adevărată deducţie a categoriilor[2]. Iar asta din mai multe motive. În primul rând, pentru că, deşi stabileşte un principiu suprem al oricărei gândiri (eul sau apercepţia pură), Kant nu deduce categoriile din acest principiu, adică plecând de la simpla conştiinţă de sine a subiectului cunoaşterii, exprimată prin propoziţia "eu gândesc". Dimpotrivă, pornind de la

[1] V. I. Kant, *Critica raţiunii pure*, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1969, p. 110.
[2] V. G. W. F. Hegel, *Enciclopedia ştiinţelor filozofice*, vol. 1, Logica, §60, adaos 2, Bucureşti, Humanitas, 1995, pp. 127-128.

ideea că orice judecată reprezintă determinarea unui obiect printr-un concept, Kant determină categoriile punându-le în corespondenţă cu cele mai generale tipuri de judecată. În felul acesta, el stabileşte numărul şi felul categoriilor în funcţie de tipurile de judecăţi existente. Or, o asemenea derivare are la bază, cum remarcă Hegel, o legătură exterioară – între două grupuri, cel al judecăţilor şi cel al categoriilor –, fără a fi o veritabilă deducţie a fiecărei categorii în parte. În plus, tabela judecăţilor cu care categoriile sunt puse în corespondenţă nu este, la rândul ei, dedusă, ci luată de-a gata de Kant din manualele de logică generală. Iată de ce problema deducţiei categoriilor, nerezolvată cu adevărat de Kant, va fi reluată aproape în întregime de către Hegel.

Desigur, Hegel ştie că o deducţie pur analitică a categoriilor este imposibilă. După cum, pe de altă parte, el nu este dispus să pună la baza înţelegerii categoriilor un fundament ontologico-teologic. Hegel refuză, aşadar, să recurgă la soluţia metafizică tradiţională, de inspiraţie platonico-aristotelică, pentru care categoriile logice puteau fi explicate şi, la limită, definite în măsura în care erau înţelese ca determinaţii substanţiale ale fiinţei sau ale gândirii divine[1]. Iar explicaţia acestui fapt e, de altfel, simplă: spre deosebire de vechea metafizică, Hegel nu admite posibilitatea unei intuiţii intelectuale şi, prin urmare, nici o gândire intuitivă în sensul antic al termenului (*nous*). Dimpotrivă, în acord de data aceasta cu Kant, Hegel va susţine că intuiţia este exclusiv sensibilă, iar gândirea, la rândul ei, exclusiv formală sau conceptuală. Drept urmare, deducţia categoriilor logice ar trebui să se facă, după el, numai într-o manieră logică, adică bazându-se doar pe concepte.

Faptul acesta pare totuşi să-l plaseze pe Hegel în faţa unei sarcini aproape imposibile. Căci, în lipsa unei intuiţii intelectuale ale cărei determinaţii nemijlocite să fie recunoscute drept categorii, filosoful e obligat să se lanseze în deducţia categoriilor de pe nişte poziţii mai nefavorabile decât cele ale metafizicii tradiţionale. Şi totuşi, făcând lucrul acesta, el reuşeşte în cele din urmă să stabilească o legătură între logică şi ontologie cu mult mai bună decât îi reuşise vechii metafizici.

Într-adevăr, în măsura în care se prezentau ca determinaţii nemijlocite ale fiinţei divine, categoriile ontologice ale metafizicii clasice – pe care le putem numi categorii substanţe – nu se puteau confunda cu categoriile propriu-zis logice – categoriile conceptuale sau predicative –, cu care raţiunea analitică determină îndeobşte realităţile sensibile sau propriile sale concepte. De unde şi conştiinţa permanentă a unei echivocităţi în utilizarea

[1] V., de pildă, Platon (*Sofistul*) şi Plotin (*Enneade*, V, 1), a căror influenţă, prin platonizarea aristotelismului, se va face simţită apoi în ontologia medievală, unde formele lucrurilor sensibile, ca şi formele abstracte din gândirea umană se bucură de o realitate desăvârşită şi substanţială ca idei ale minţii divine. Cf. şi Toma d'Aquino, *Summa Theologica*, I, q. XIV.

categoriilor – atunci când sunt predicate despre sensibil, respectiv despre inteligibil –, pe care teoria medievală a analogiei va încerca să o rezolve într-o oarecare măsură. Această echivocitate făcea din categoriile divine – care, de altfel, cu greu se mai puteau numi categorii – nişte realităţi transcendente nivelului propriu-zis conceptual al gândirii, chiar dacă, indirect, erau privite şi drept cauza lui. Iată de ce facultatea ce opera cu concepte (*dianoia*, *ratio*) era cu insistenţă deosebită de inteligenţa divină (*nous*, *intellectus*). Doar că lucrul acesta lipsea gândirea conceptuală de un temei imanent, care să-i fie propriu numai ei. De unde şi marea provocare, căreia îi răspunde abia Hegel, de a întemeia logicul prin el însuşi, adică de a găsi temeiul absolut al conceptelor în interiorul, iar nu în afara gândirii conceptuale.

Desigur, Hegel însuşi va vorbi – în termeni asemănători vechii metafizici – despre o gândire care este totodată fiinţă, iar nu pur şi simplu concept. Astfel că deducţia categoriilor va începe, la el, cu fiinţa, la fel cum determinaţiile deduse ulterior (altfel spus, categoriile propriu-zise) vor fi prezentate, la rândul lor, drept determinaţii ale fiinţei. Totuşi fiinţa de la care pleacă Hegel e una nedeterminată (identică tocmai de aceea cu nimicul). Iar determinaţiile pe care le deduce pornind de la ea sunt ele însele de o maximă sărăcie şi deci generalitate: fiinţă, nefiinţă, devenire, calitate. Deşi vede în gândirea pură o fiinţă, Hegel nu are, prin urmare, în vedere decât o fiinţă care, fiind la începutul determinării sale, e totodată extrem de săracă: adică ceva abstract, sau, altfel spus, logic. În felul acesta, abstracţia logicii este regăsită ontologic de Hegel în sărăcia fiinţei de la care porneşte, transformând inevitabil deducţia hegeliană a categoriilor într-o deducţie pur logică.

Cu toate acestea, deşi logică, această deducţie nu va fi, pe de altă parte, strict analitică. Căci analitica nu putea da seama de legătura şi de fundamentul categoriilor ca atare. Iată de ce, la fiecare etaj al deducţiei, Hegel adăugă definirii analitice a conceptelor încă alte două momente: cel dialectic şi, mai ales, cel speculativ[1].

Astfel, în momentul analitic sau abstract, categoriile sunt afirmate fiecare în sine, fără legătură cu opusele lor. Aşa se întâmplă, de pildă, când *fiinţa* e clar deosebită de *nimic*, sau, tot aşa, când *ceva* e distins de *altceva*. Şi este, observă Hegel, ceea ce se întâmplă în general în logica analitică, unde fiecare categorie este socotită perfect identică cu sine şi cu totul diferită de celelalte. Este o logică în care fiinţa, nimicul, calitatea, sau cantitatea nu comunică. O logică în care categoriile sunt date ca nişte principii ireductibile, care, firește, pot fi numite, sau chiar înşirate într-o listă, fără a fi însă deduse, ci doar postulate.

[1] V. Hegel, *op. cit.*, §79-§82, pp. 145-155.

În momentul dialectic, în schimb, lucrurile se schimbă. Căci fiecare categorie ajunge să se identifice cu opusul ei. Astfel, *fiinţa* se dovedeşte a fi totuna cu *nimicul*, care, la rândul lui, se arată a fi totuna cu *fiinţa*. Sau, tot aşa, *ceva* se dovedeşte a fi totuna cu *altceva*, care, nici el, nu este însă decât *ceva*. Ca atare, în momentul dialectic, identitatea analitică a categoriilor dispare. Nimic nu mai e sigur, nimic nu mai rămâne ceea ce este, ci totul se arată a fi, dimpotrivă, echivoc şi contradictoriu. Şi totuşi, dacă nu ar fi aşa, categoriile ar rămâne, în realitate, imposibil de dedus şi determinat. Căci ce ar mai fi ele dacă nu cuvinte goale, despre care, în afara afirmaţiilor tautologice – de felul fiinţa e fiinţă, ceva e ceva –, nu am putea spune, în realitate, nimic?

Momentul speculativ nu vine atunci decât să dea seama de acest fapt. Şi afirmă explicit atât diferenţa (analitică), cât şi legătura (dialectică) a categoriilor. Altfel spus, el exprimă unitatea opuşilor conservând totodată opoziţia dintre ei. Această unitate – de pildă, *devenirea* sau *fiinţa pentru sine* – spune deci despre o categorie mai mult decât o face simpla tautologie: şi anume că fiinţa e fiinţă, dar şi nefiinţă; sau că ceva e ceva, dar şi altceva. Iată de ce o asemenea unitate determină mult mai bine categoriile decât o făcuse logica analitică. Adică ne oferă înţelesul şi legătura dintre ele pe care le căutam de la început.

Dialectica hegeliană pare să reprezinte deci una din cele mai ingenioase şi convingătoare soluţii la problema, altminteri spinoasă, a deducţiei categoriilor. Totuşi ea nu este singura. La Kant însuşi, în ciuda celor ce îi sunt reproşate de Hegel, întâlnim, alături de deducţia analitică (sau metafizică, cum o numeşte el[1]), o deducţie transcendentală, întemeiată pe schematismul temporal al conceptelor pure ale intelectului. O deducţie ce încearcă, la rândul ei, să descopere ce putem înţelegem cu adevărat printr-o categorie sau alta: de pildă, definind *substanţa* ca *permanenţă în timp* sau ca *timp permanent*[2].

Pe de altă parte, rezolvarea unor asemenea probleme a fost privită de multe ori cu suspiciune, pentru a nu spune că a fost cu totul contestată. Iar asta fie pentru că valoarea de adevăr a logicii a fost relativizată (empiriştii), fie pentru că adevărul ei absolut a fost socotit de nedemonstrat întrucât e lipsit de sens (filosofia analitică), fie, în sfârşit, pentru că ştiinţele – ca să nu mai vorbim de cunoaşterea obişnuită – reuşesc să utilizeze conceptele cu succes şi eficienţă, fără a căuta totuşi să le deducă. Cu toate acestea, dezbaterea din jurul fundamentelor logicii nu a fost abandonată nici în filosofia contemporană.

Într-adevăr, se ştie că una din chestiunile cele mai controversate din filosofia ultimilor o sută cincizeci de ani a fost tocmai problema fundamentelor logicii. Or,

[1] V. Kant, *op. cit.*, pp. 102-114.
[2] *Ibidem*, pp. 203-207.

dezbaterea aceasta, legată la început de matematică, ajunge, la începutul secolului XX, să opună două mari tabere: formaliştii şi intuiţioniştii. Astfel, în vreme ce ultimii (adică intuiţioniştii) încercau să regăsească nişte fundamente obiective ale matematicii, primii (adică formaliştii) le contestau. Formaliştii susţineau, aşadar, că matematica nu e decât un joc – riguros, e drept, dar pur convenţional sau formal –, ce poate porni de la orice postulate, alese arbitrar, fiind obligat să respecte doar principiul contradicţiei. De altfel, formaliştii păreau să aibă dreptate: o dreptate confirmată de însăşi istoria recentă a matematicii, care, după jumătatea secolului al XIX-lea, părea să fi pierdut în mod evident corespondenţa cu "realitatea". O demonstra geometria neeuclidiană (unde paralele se intersectează, iar curbele nu mai au tangente). Dar o demonstra şi aritmetica (unde explorarea de către Cantor a dimensiunilor infinite produsese o lume în care conceptele intuitive de "mai mare" şi "mai mic" îşi pierduseră semnificaţia).

O soluţie – urmată ulterior de majoritatea matematicienilor – putea fi, aşadar, eliberarea matematicii de orice corespondent cu lumea reală şi transformarea ei într-o elaborare de postulate, de orice fel de postulate. Acestea trebuiau să fie doar precis definite şi să nu fie contradictorii. În felul acesta, fundamentele matematicii puteau fi reformulate prin excluderea riguroasă a oricărui apel la intuiţie. Cu toate acestea, un asemenea fapt năştea dificultăţi psihologice enorme, ca şi unele dificultăţi intelectuale. Iată de ce până şi formalişti precum Hilbert par să fi crezut în cele din urmă într-un adevăr matematic obiectiv: adică în faptul că nu era irelevant ce gândeau matematicienii în legătură cu "natura" entităţilor pe care le manipulau sau cu "adevărul" teoremelor lor. De unde şi apariţia unei întregi şcoli de 'intuiţionişti'. Anunţată de H. Poincaré, condusă mai apoi de olandezul L. E. J. Brouwer, ea a respins cu înverşunare formalismul. Astfel că însuşi Cantor părea gata să renunţe la propria muncă din teoria mulţimilor, după ce iniţial o promovase în ciuda împotrivirii pătimaşe a unora, în anii 1870.

Dar dezbaterea nu era doar pragmatică ori sentimentală, ci în primul rând teoretică. Într-adevăr, încercarea de a întemeia matematica pur formal, pe definiţii riguroase şi pe non-contradicţie, s-a lovit de numeroase dificultăţi[1]. Iar aici e vorba în primul rând de paradoxurile pe care matematicienii şi logicienii matematicii le-au descoperit. De primă importanţă este, desigur, binecunoscutul paradox al lui Russell, care se întreabă dacă mulţimea tuturor mulţimilor care nu sunt membre ale lor însele este membră a ei înseşi (sau, mai simplu spus, dacă mulţimea tuturor mulţimilor mai este sau nu o mulţime). În cele din

[1] Cf. N. Bourbaki, *Elements d'histoire des mathématiques*, Paris, Hermann, 1960, p. 43.

urmă, matematicianul austriac K. Gödel a demonstrat că nu putem elimina contradicţia dintr-un sistem matematic formal. Cu alte cuvinte, că formalismul nu putea fi niciodată cu totul sigur de sine, adică absolut, chiar o asemenea concluzie era ea însăşi demonstrată, în cazul acesta, formal. Astfel, formalismul părea învins prin sine însuşi, iar necesitatea căutării unui fundament concret pentru matematică, logică şi deci pentru categoriile noastre demonstrată încă o dată.

2. Dialectica negativă sau despre imposibilitatea unei deducţii a categoriilor

"Expresia *dialectică negativă* păcătuieşte împotriva tradiţiei. Căci gândirea dialectică vrea, de la Platon încoace, să producă, cu ajutorul negaţiei, ceva pozitiv. Mai târziu, figura unei negări a negaţiei va indica lucrul acesta într-un mod izbitor. Or, această carte ar vrea să elibereze dialectica de o asemenea esenţă afirmativă, fără a pierde nimic din precizia ei. Dezvoltarea titlului său paradoxal este una din intenţiile sale."[1]

Aşezate chiar la începutul *Dialecticii negative*, cuvintele lui Adorno trebuie privite ca un manifest al programului său filosofic. Ce este, aşadar, dialectica negativă? De ce dialectică şi, mai ales, de ce negativă? Şi care este, pe de altă parte, consecinţa unei asemenea dialectici asupra problemei deducţiei categoriilor, care ne interesează aici?

De fapt, orice dialectică este negativă. Chiar şi la Platon, dialectica era negativă în măsura în care, pe seama dialogului, reuşea să-l facă pe interlocutor să se contrazică şi astfel să-şi nege singur poziţia. La Hegel, dialectica era de asemenea negativă, din moment ce nega atât o teză, cât şi opusul ei, aşa cum rezultă din ideea negării a negaţiei care a consacrat-o.

Şi totuşi negarea negaţiei duce la afirmaţie. Chiar dacă negativă, dialectica clasică nu a fost, aşadar, niciodată exclusiv aşa. Dimpotrivă, în istoria filosofiei, negaţia dialectică a avut de cele mai multe ori un sens pozitiv. Ceea ce se vede, încă o dată, la acelaşi Platon, unde negaţia dialectică pregăteşte sufletul pentru dobândirea cunoaşterii dogmatice. Ceea ce se repetă, în sfârşit, la Hegel, unde momentul dialectic se rezolvă de fiecare dată într-unul speculativ. Or, spune Adorno, e timpul să renunţăm la asemenea răsturnări, pentru a restabili dialectica în negativitatea inerentă ei. Dialectica negativă va fi atunci o dialectică fără soluţie. O dialectică formată din negarea a doi termeni opuşi, care nu îşi mai găseşte însă rezolvarea într-un al treilea. Acesta e deci principiul ei de bază, pe care îl regăsim în toate meditaţiile filosofului german.

[1] Th. Adorno, *Dialectique négative*, Paris, Ed. Payot, 2001, p. 9 (pentru ediţia originală, Th. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp Verlag, 1966).

Se poate spune, pe de altă parte, că dialectica negativă vine să rezolve şi o anumită incoerenţă căreia îi cădea pradă dialectica clasică. Într-adevăr, dialectica tradiţională pleca de la premisa sau evidenţa faptului că orice teză este inevitabil unilaterală: fie şi – sau mai ales – ideile vechii metafizici, precum Dumnezeu, lumea, fiinţa, adevărul ori infinitul. Pe de altă partea, pornind de la critica acestor poziţii unilaterale, aceeaşi dialectică avea pretenţia de a ajunge la un rezultat lipsit de unilateralitate, adică total, complet şi definitiv. O asemenea inconsecvenţă este însă evitată de dialectica negativă, pentru care nu doar orice poziţie nemijlocită, ci şi orice totalitate rezultată din procesul dialectic este, la rândul ei, abstractă şi parţială. Iată de ce dialectica negativă va continua să critice unilateralul fără a mai aspira la o sinteză absolută.

În ce fel afectează însă o asemenea înţelegere a dialecticii problema deducţiei categoriilor?

La Hegel, aşa cum am văzut, deducţia categoriilor era permisă de faptul că diferenţa dintre două forme opuse îşi găsea rezolvarea în identitatea lor speculativă: de pildă, fiinţa era nimic, deci devenire. Or, în condiţiile dialecticii negative, adică ale unei dialectici fără sinteză, conceptele şi, la limită, categoriile nu mai pot fi reduse în întregime la opusul lor. Ca atare, legătura dintre concepte, ca şi aceea dintre forma şi conţinutul unui concept nu va mai putea fi stabilită fără fisură. Şi astfel o deducţie logică perfectă a categoriilor se va dovedi imposibilă.

Desigur, Adorno nu contestă necesitatea deducţiei categoriilor. Împotriva pozitivismului, el susţine că nici un concept nu trebuie pur şi simplu postulat, ci, dimpotrivă, definit, explicitat şi întemeiat în mod concret. Asemuind înţelegerea filosofică a realităţii cu dorinţa de hrană a înfometatului, el susţine că experienţa spirituală trebuie să refuze, prin masticaţie reflexivă, tot ce este mijlocit, presupus, dat de-a gata[1]. Mai mult, că nici măcar atingerea unei experienţe nemijlocite nu ar fi cu adevărat importantă, ci faptul că structura conceptuală care o explică s-ar naşte odată cu ea, ar fi cuprinsă în ea şi nu i s-ar aplica din afara precum un instrument intelectual prefabricat.

[1] "Gândirea nu poate să se lipsească de ceea a denigrat filosofia scientifizată: reculegerea meditativă, argumentatul, care a întâlnit atâta scepticism. [...]. Dacă nu, argumentul specializat degenerează în tehnică de specialist, fără concept în sânul conceptului, aşa cum lucrul acesta se răspândeşte în zilele noastre în mediul academic prin aşa-zisa filosofie analitică pe care roboţii sunt capabili să o înveţe şi copieze. [...]. În sfârşit, consensul ştiinţific ar fi dispus să recunoască că experienţa implică şi ea teoria. Dar că aceasta este un "punct de vedere", pe deasupra ipotetic. Anumiţi reprezentanţi concilianţi ai scientismului reclamă că ceea ce ei numesc ştiinţă onestă dă seama de asemenea presupoziţii. Or, tocmai o asemenea exigenţă este incompatibilă cu experienţa spirituală. Dacă vrem cu orice preţ ca ea să aibă un punct de vedere, atunci acesta ar trebui să fie precum al celui ce mănâncă în faţa fripturii. Ea l-ar trăi devorându-l: şi numai dacă acesta dispare în ea avem de a face cu o filosofie. " (*Ibidem*, p. 38-39)

De altfel, Adorno nu ignoră faptul că, cel puţin în parte, filosofia antipozitivistă a încercat să depăşească formalismul teoriilor analitice, pentru a regăsi concretul gândirii. Iar asta în diverse forme. Fie ca atare, separând concretul de concept, pentru a încerca să-l cunoască într-o manieră neconceptuală – cum se întâmplă la Bergson sau în ontologia fundamentală a lui Heidegger. Fie printr-o sinteză între concret şi concept, care să dea însă totodată seama de geneza concretă a conceptelor şi de lipsa lor de consistenţă câtă vreme sunt considerate pur formal – cum se întâmplă în fenomenologia de origine husserliană[1].

Totuşi, pentru Adorno, această luptă a filosofiei cu formalismul nu s-a încheiat printr-o victorie incontestabilă. Iar asta în primul rând pentru că o asemenea victorie nici nu ar fi posibilă. Cazul lui Bergson este, de altfel, cât se poate de lămuritor. Căci afirmarea concretului în şi pentru sine sub forma intuiţiei opuse conceptului are ca efect transformarea concretului ca atare într-un concept vid, lipsit de determinaţiile pe care numai gândirea i le poate da. Astfel, din concret, el redevine o abstracţie, şi încă una din cele mai goale. Iată de ce intuiţionismul ar trebui evitat în aceeaşi măsură cu formalismul, atunci când căutăm să-i oferim conceptului un conţinut concret[2].

E drept, Bergson glorifică în primul rând fluxul vieţii, opunându-l conceptelor înţepenite, încremenite în lucru (*dinghaft*), ale tradiţiei metafizice, un flux care nu ar trebui lăsat să se exprime decât prin intuiţie. Totuşi de aici ia naştere un dualism, care, ca orice dualism, duce în cele din urmă la schizoidie. "Ura împotriva conceptului universal înţepenit – observă Adorno – întemeiază [la Bergson] cultul unei nemijlociri iraţionale, al unei libertăţi suverane în mijlocul lipsei de libertate. Bergson îşi schiţează cele două moduri ale cunoaşterii, opunându-le într-o manieră nu mai puţin dualistă decât o făcuseră doctrinele lui Descartes şi Kant pe care le atacă; modul mecanicist al cunoaşterii rămâne, în calitate de cunoaştere practică, la fel de puţin atins de modul intuitiv pe cât este sistemul burghez de naturalul decontractat al celor care îi datorează privilegiul."[3]

În concluzie, afirmarea concretului nu poate evita conceptul. De unde şi proiectul – mult mai rezonabil la prima vedere – de a căuta concretul conceptelor însele, pentru a prinde, pe de altă parte, de la început concretul în concept. Ceea ce s-ar întâmpla în fenomenologie, al cărei imperativ metodologic (înapoi la "la lucrurile însele") nu este – după cum se ştie – o invitaţie la empirism, ci, dimpotrivă, la depăşirea acestuia în vederea unei

[1] "Filosofia vrea în primul rând să se arunce literalmente în ceea ce îi este eterogen, fără a-l aduce la nişte categorii gata făcute. Ea ar vrea să se modeleze după el la fel de fidel pe cât au dorit-o în zadar fenomenologia şi Simmel în programele lor: ea tinde spre o exteriorizare (*Entaüsserung*) integrală." (*Ibidem*, pp. 22-23); cf. şi p. 54.
[2] *Ibidem*, p. 18.
[3] *Ibidem*.

reconstrucţii eidetice a lumii. Într-adevăr, fenomenologia nu se interesează de fenomene de dragul înregistrării sau chiar al descrierii unor fapte empirice, ci numai în măsura în care fenomenele pot să îi furnizeze structurile constante şi universale care, în mod tradiţional, corespund logicii, dar care, în plus, se manifestă cu puterea imediată a lucrului concret[1]. Plecând, aşadar, de la nevoia legăturii dintre concepte şi lucruri, fenomenologia speră să obţină o sinteză între idee şi experienţă, între universal şi individual. Pentru a urmări, aşa cum o făcuse de altfel şi idealismul speculativ de dinaintea sa, posibilitatea unei deducţii şi deci întemeieri logice – chiar dacă nu formale – perfecte a conceptelor.

Şi totuşi, mai spune Adorno, această posibilitatea, bazată pe sinteza deplină dintre conţinut şi formă este iluzorie. Căci ea presupune că esenţele pot fi, în cele din urmă, receptate ca atare, chiar dacă intuiţia lor nu trebuie confundată cu intuiţia empirică obişnuită. Or, după Adorno, conceptul nu e niciodată obiect de intuiţie. El este de la început şi până la sfârşit ceva abstract şi deci opus concretului. Ceea ce face ca sinteza perfectă dintre lucru şi idee la care spera să ajungă fenomenologia să fie cu neputinţă.

Faptul acesta explică şi motivul pentru care fenomenologia alege în cele din urmă să renunţe la lucruri, spre a se retrage satisfăcută în lumea omogenă a abstracţiei conceptuale, transformându-se într-un simplu idealism. Iar asta în ciuda problemelor reale cu care se confruntase la început. "Logicianul Husserl a subliniat, firește, într-o manieră foarte clară, diferenţa dintre felul în care devenim conştienţi de esenţă şi abstracţia generalizantă. El avea în vedere o experienţă spirituală specifică care, plecând de la particular, trebuia să poată degaja viziunea esenţei. Cu toate acestea – observă Adorno –, esenţa la care se referea nu se distingea cu nimic de conceptele universale obişnuite. Există o enormă disproporţie între preparativele în vederea viziunii esenţelor şi al lor *terminus ad quem*."[2]

Pe de altă parte, dacă fenomenologia este suspectă, pentru Adorno, de idealism, înseamnă că idealismul însuşi anticipează, la rândul său, greşeala de mai târziu a fenomenologiei. Adică suprimarea fără rest a concretului în favoarea formei logice. Firește, aşa cum am văzut deja, Hegel a ştiut dintotdeauna că o deducţie pur analitică a categoriilor este imposibilă, căutându-le fundamentul concret prin deducţia şi definirea lor dialectică. Totuşi, după Adorno, concretul la care se referă Hegel pentru a-şi defini conceptele este, în cele din urmă, o vorbă goală. Iar asta întrucât el ajunge să fie suprimat în nenumărate feluri în cursul desfăşurării filosofiei hegeliene.

[1] V., de pildă, E. Husserl, *Ideea de fenomenologie*, Cluj, Ed. Grinta, 2002, pp. 26-27.
[2] Adorno, *op. cit.*, p. 18. V. şi p. 17.

Astfel, "în măsura în care logica hegeliană are de la început de a face cu mediul conceptului şi reflectează ea însăşi într-o manieră generală la raportul dintre concept şi conţinutul său, non-conceptualul, ea este asigurată de dinainte de caracterul absolut al conceptului pe care se socoteşte capabilă să-l demonstreze"[1]. Concretul, presupus a fi exprimat de conceptele hegeliene, ajunge deci să fie suprimat prin însăşi sinteza, sau, mai exact, prin rezultatul simplu al sintezei dialectice în care acesta este obligat să intre. Iar asta întrucât presupoziţia întregului demers este că forma logică ar fi capabilă – tocmai datorită dialecticii – să dea întru totul seama de ceva ce nu este ea însăşi, şi anume de conţinutul său. Ceea ce Hegel numeşte *Aufhebung* – adică suprimare, dar şi conservare – nu este atunci, pentru Adorno, decât negarea voalată a unui conţinut ce nu mai este cu adevărat păstrat, ci doar redus la o formă logică pe care o amplifică în mod unilateral. Dialectica devine, aşadar, o farsă, în care nici o formă nu mai ajunge să fie într-adevăr întemeiată prin concretul său.

De altfel, la Hegel, suprimarea concretului se petrece în mai multe feluri. Faptul că întregul filosofiei hegeliene are forma unui sistem la edificarea căruia fiecare parte, oricât de mică, este absolut esenţială aruncă o nouă îndoială asupra felului, nu întotdeauna spontan, în care i se permite unui anumit obiect al cunoaşterii să se integreze în ea. "Nu ar fi lipsit de interes – observă Adorno – să reluăm istoria filosofiei moderne, întrebându-ne asupra felului în care a căzut de acord cu antagonismul dintre static şi dinamic în sistem. Cel al lui Hegel nu este în el însuşi cu adevărat o devenire, ci gândit deja în mod implicit mai de dinainte în fiecare dintre determinaţiile sale particulare. O asemenea garanţie îl condamnă la neadevăr. De fapt, conştiinţa ar trebui să se arunce în fenomenele în raport cu care ia poziţie ca şi cum ar fi lipsită de conştiinţă. Fireşte, în felul acesta dialectica s-ar transforma calitativ. Unanimitatea sistematică ar cădea, iar fenomenul ar înceta să mai fie ceea ce el rămâne la Hegel, în ciuda tuturor declaraţiilor sale contrare: exemplu pentru conceptul său. Ceea ce ar presupune să i se dea mai mult de lucru gândirii şi să i se ceară un efort mai mare decât înţelegea Hegel prin termenii aceştia, deoarece, la el, gândirea nu face niciodată decât să extragă din obiectele sale ceea ce în sine e deja gândit. În ciuda programului de exteriorizare (*Entaüsserung*), ea se satisface în ea însăşi şi îşi recită discursul în ciuda exigenţei reiterate

[1] *Ibidem*, p. 46. Cf. tot acolo: "În vreme ce, conform propriului concept, ea ar trebui să aibă un conţinut, în aspiraţia sa de a fi în acelaşi timp metafizică şi doctrină a categoriilor, [logica hegeliană] exclude din sine fiinţarea determinată plecând de la care numai dispoziţia sa iniţială s-ar putea legitima, neîndepărtându-se prea mult în această privinţă de Kant şi de Fichte, pe care Hegel nu oboseşte să-i condamne ca pe susţinătorii unei subiectivităţi abstracte. Ştiinţa logicii este, de partea sa, abstractă în sensul cel mai simplu; reducerea la concepte universale suprimă de la început opusul lor, acest concret pe care dialectica idealistă se laudă că îl poartă în sine şi dezvoltă. Spiritul câştigă bătălia sa împotriva unui duşman absent".

că nu ar face aşa. Dacă gândirea s-ar exterioriza cu adevărat în lucru, dacă i s-ar adresa acestuia, iar nu categoriei sale, obiectul ar începe să vorbească el însuşi sub privirea insistentă a gândirii."[1]

Concluzia lui Adorno va fi atunci, încă o dată, lipsită de echivoc: sistemul filosofic leagă categoriile atât de strict din punct de vedere formal, încât face din concretul lor ceva indiferent în raport cu acestea[2]. Iată de ce filosofia hegeliană, la fel ca fenomenologia de mai târziu, pune în scenă un act al cunoaşterii în care subiectul ajunge să-şi supună inevitabil obiectul şi să facă din gândire o formă, subtilă, dar şi extrem de eficientă, a unei practici de dominaţie[3] la care vom mai avea ocazia să revenim. O practică în care spiritul nu admite că lumea ar putea să scape cunoaşterii şi deci puterii sale. Căci "filosofarea hegeliană asupra conţinutului (*inhaltliches Philosophieren*) a avut ca fundament şi ca rezultat primatul subiectului sau, după o celebră formulă din consideraţia preliminară din *Logică*, identitatea identităţii şi a non-identităţii. Pentru Hegel, singularul determinat trecea drept determinabil prin spirit pentru că determinaţia sa imanentă nu trebuia să fie nimic altceva decât spirit. Fără această supoziţie, filosofia nu ar fi capabilă, după Hegel, să cunoască nici conţinutul, nici esenţialul"[4].

Ce este atunci de făcut? Ce drum se mai deschide în cazul acesta filosofiei? – "Dată fiind situaţia istorică – afirmă Adorno –, filosofia îşi are adevăratul interes acolo unde Hegel, în acord cu tradiţia, îşi arăta dezinteresul: în non-conceptual, individual şi particular; în ceea ce, de la Platon încoace, a fost înlăturat ca efemer şi neglijabil şi pe care Hegel a lipit

---

[1] *Ibidem*, p. 36.

[2] Iar asta deşi rolul sistemului în gândirea lui Hegel este, chiar şi după Adorno, dublu. Pe de o parte, aşa cum am văzut mai sus, sistemul are efectul de a îndepărta dialectica de vocaţia ei de bază – de critică a gândirii analitice şi pur formale –, pentru a produce o teorie în care conceptele sunt legate mai degrabă analitic şi, tocmai de aceea, în primul rând formal. Pe de altă parte, sistemul hegelian se explică şi prin caracterul antianalitic, de care tocmai am pomenit, al dialecticii. Căci sistemul, ca întreg, urmăreşte să dizolve adevărul abstract, adică pur analitic, al conceptelor, obligându-le să se lege intim şi deci concret unul de celălalt. Astfel, "un asemenea concept filosofic de sistem depăşeşte cu mult sistematica pur ştiinţifică, care cere o expunere ordonată şi bine organizată a gândurilor şi constituirea, drept urmare, a disciplinelor specializate, fără a insista, plecând numai de la obiect, asupra unităţii interne a momentelor. Pe cât este legat acest postulat al unităţii de presupoziţia identităţii oricărei fiinţări cu principiul cunoaşterii, pe atât aminteşte el, într-o manieră legitimă, chiar dacă cu încărcătură idealistă, de afinitatea reciprocă a obiectelor, afinitate transformată în tabu de nevoia ştiinţifică de ordine, iar asta pentru a face loc apoi înlocuitorului reprezentat de schemele sale. Faptul că obiectele comunică în loc de a fi, fiecare, atomul la care logica clasificatoare le reduce se leagă de posibilitatea de a determina obiectele în sine, pe care Kant a negat-o, iar Hegel, împotriva lui, a vrut să o restaureze prin subiect. [...]. Concepţia sistemului aminteşte, sub o formă inversată, coerenţa non-identicului, ştirbită tocmai de sistematica deductivă. Critica sistemului şi gândirea nesistematică vor rămâne exterioare câtă vreme nu vor putea să elibereze forţa de coerenţă pe care sistemele idealiste i-au atribuit-o subiectului transcendental." (*Ibidem*, pp. 33-34)

[3] "Concept şi realitate au aceeaşi esenţă contradictorie. Ceea ce deşiră societatea în antagonism, principiul dominaţiei, este acelaşi lucru cu ceea ce spiritualizează, actualizează diferenţa dintre concept şi ceea ce îi este supus." (*Ibidem*, p. 55)

[4] *Ibidem*, p. 17.

eticheta de existenţă leneşă. [...]. Ceea ce impulsionează conceptul este ceea ce acesta nu atinge, ceea ce îi exclude mecanismul de abstracţie, ceea ce nu este deja un exemplar al conceptului. Bergson, ca şi Husserl, purtători ai modernităţii filosofice, au făcut lucrul acesta sensibil, dar, în faţa problemei, s-au retras în metafizica tradiţională."[1] De altfel, "gândirea este, prin însuşi sensul ei, gândire a ceva. Până şi în forma abstracţiei logice a lui ceva ca ceea ce este semnificat sau judecat, formă care afirmă că nu pune de la sine nici o fiinţare, apare de neşters pentru gândirea care ar vrea să-l şteargă ceea ce îi este non-identicul, ceea ce nu este gândire. Raţiunea devine iraţională de îndată ce uită lucrul acesta şi îşi ipostaziază producţiile, abstracţiile, împotriva sensului gândirii. Imperativul autarhiei sale o condamnă la vid şi în cele din urmă la imbecilitate şi primitivism"[2].

A atinge însă non-conceptualul, individualul, particularul, a-l elibera de mecanismul abstracţiei conceptuale nu este, oare, pentru conceptul însuşi care ar încerca să facă aşa ceva, o utopie? Şi nu revine asta la repetarea încercărilor dialecticii idealiste, care, în definitiv, a vrut poate să facă acelaşi lucru, amăgindu-se însă cu iluzia că ar fi şi reuşit? Să recunoaştem, aşadar, că problema nu este simplă. Iar dacă Adorno reuşeşte să o rezolve este pentru că, în mod paradoxal, refuză să îi mai găsească dezlegarea în modul categoric şi definitiv în care încercaseră să o facă ceilalţi filosofi[3]. Aşa încât, teza lui Adorno – şi anume că forma conceptelor nu se poate niciodată adecva perfect la conţinutul lor – nu este neapărat greu de înţeles, cât nu tocmai uşor, cel puţin pentru un filosof, de acceptat.

Firește, dialectica a ştiut dintotdeauna lucrul acesta, în măsura în care a susţinut existenţa unei opoziţii între conţinutul şi forma conceptelor. Totuşi, în varianta ei clasică, deci pozitivă, dialectica a încercat să depăşească această opoziţie. Or, după Adorno, ea nu trebuie surmontată. Iar asta chiar dacă legătura dintre forma şi conţinutul conceptelor trebuie asigurată cu insistenţă, împotriva pozitivismului ori a cunoaşterii obişnuite, care renunţă la interogarea radicală a categoriilor cu care operează.

Altfel spus, trebuie să ne interesăm de semnificaţia profundă a conceptelor şi, în ultimă instanţă, a categoriilor noastre. Totuşi formarea acestora, de care filosofia încearcă să devină conştientă, depăşind cunoaşterea analitică sau formală, nu va putea rezolva – şi nici nu mai trebuie să o facă – conflictul dintre concept şi realitate. De unde şi singura soluţie, sau, mai degrabă, posibilitate de articulare corectă a acestei situaţii, şi anume dialectica

[1] *Ibidem*, p. 18.
[2] *Ibidem*, p. 42.
[3] "Experienţa filosofică nu posedă nemijlocit universalul, ca pe un fenomen, ci îl posedă la fel de abstract pe cât este el în mod obiectiv. Ea este obligată să plece de la particular fără a uita ceea ce ea nu are, dar ştie." (*Ibidem*, p. 54)

negativă. Refuzând sinteza opuşilor, aceasta nu va mai suprima obiectul concret al gândirii peste care idealismul dialectic a trecut cu prea mare uşurinţă. Dimpotrivă, opunând conceptul conceptului fără aspiraţia identităţii, ea va putea să exprime într-o manieră conceptuală faptul că realitatea nu este un concept. Şi astfel, în lupta ei cu concretul, va obliga gândirea să se contrazică – în mod riguros, desigur – în permanenţă, oferind dovada vie a caracterului concret al gândirii, adică a legăturii dintre gândire şi o realitate care i se opune totuşi neînduplecat.

E drept, dialecticii i s-a reproşat de-a lungul vremii că ar fi o metodă pură, indiferentă la conţinut, care găseşte peste tot contradicţii, fără a se mai interesa de ceea ce este concret într-un anume lucru. Dialectica nu ar fi astfel decât o variantă de panlogism, mai precis de simplă afirmare a formei logice a contradicţiei[1]. Totuşi, după Adorno, această critică este nedreaptă. Căci contradicţia dialectică vrea să arate, dimpotrivă, că lucrurile nu se reduc la concepte, adică la forme fără conţinut concret, ci că intră în opoziţie cu norma clasică a lui *adaequatio*.

De fapt, concretul nu poate fi redus în întregime la gândirea noastră, aşa cum nici gândirea nu poate deveni niciodată întru totul concretă. Iată de ce o gândire ce insistă să creadă că poate realiza sau chiar că a realizat lucrul acesta se condamnă, în cele din urmă, la neadevăr. Dar asta nu înseamnă să renunţăm la gândire, pentru a căuta, sau chiar a abdica în faţa stării de fapt. Dimpotrivă, trebuie admis paradoxul după care despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să se vorbească, iar nu să se tacă: pentru a gândi, aşadar, de negânditul şi pentru a exprima inexprimabilul[2].

Dialectica negativă nu este, prin urmare, o teorie a acordului dintre concepte şi lucruri care să permită întemeierea concretă a categoriilor, însoţită de o înţelegere absolută a realităţii. Mai mult, ea nu se reduce nici măcar la simpla exprimare a deosebirii dintre ele. Radicalismul ei vine din faptul că încearcă să denunţe, în egală măsură, realitatea şi gândirea, punându-le faţă în faţă într-un conflict neîncetat. O asemenea dialectică este deci o teorie critică a categoriilor, dar şi a lucrurilor, bazată pe legătura reală, însă antagonică dintre ele. Astfel, denunţat de o realitate, care, deşi se lasă gândită prin concept, nu se reduce la el, conceptul o va critica la rândul lui. Iată de ce, "drumul [dialecticii] este dublu, ca cel al lui Heraclit: cel care merge în sus şi cel care merge în jos." Căci "în elementele sale cu

[1] *Ibidem*, p. 15.
[2] "Împotriva lui Wittgenstein, ar trebui spus ceea ce nu se poate spune. Simpla contradicţie, inerentă acestei exigenţe, este cea a filosofiei înseşi: ea o califică drept dialectică înainte chiar ca aceasta să se împiedice în contradicţiile sale particulare. Munca de autoreflecţie filosofică consistă în explicitarea acestui paradox." (*Ibidem*, p. 19)

necesitate universale, orice filosofie, chiar şi cea care urmăreşte libertatea, poartă cu sine o nelibertate în care se prelungeşte lipsa de libertate a societăţii. Ea poartă în sine constrângerea, deşi numai această constrângere o protejează de regresia în arbitrar. Gândirea este însă capabilă să-şi recunoască natura compulsivă imanentă într-o manieră critică, propria ei constrângere devenind astfel mediul emancipării sale"[1].

3. Limitele raţiunii din perspectivă istorico-socială

În privinţa deducţiei categoriilor, concluziile dialecticii negative sunt, aşadar, clare: de vreme orice formă este ireconciliabilă cu opusul ei, forma şi conţinutul unui concept nu îşi pot corespunde niciodată pe deplin. De unde şi imposibilitatea unei deducţii dialectice a categoriilor, ori a întemeierii concrete a conceptelor, pe care filosofia speculativă sau fenomenologică le crezuse totuşi cu putinţă.

Rezultatele dialecticii negative pot fi interpretate, aşadar, ca o critică a ambiţiilor raţiunii – atât de frecvente în epoca modernă – de a se explica, justifica şi, în cele din urmă, întemeia pe sine în mod absolut. Totuşi dialectica negativă trebuie înţeleasă, în primul rând, ca o continuare a încercărilor filosofice de origine marxistă de depăşire a raţionalismului şi idealismului. Iată de ce ea nu trebuie confundată cu critica sceptică – de tip kantian, sau relativist – a posibilităţilor de cunoaştere ale inteligenţei omeneşti. Dimpotrivă, plecând de la aporiile imanente raţiunii, de la neputinţa ei de a se întemeia în şi prin sine, meditaţiile dialectice ale lui Adorno caută să meargă mai departe, spre descoperirea determinaţiilor mai profunde, social-istorice, care ar explica eşecurile şi limitele raţiunii.

Produs al unei burghezii în ascensiune, raţiunea va fi denunţată atunci ca un instrument de dominaţie social-istorică, din al cărei caracter de clasă decurg incompletitudinea ei teoretică, unilateralitatea şi, finalmente, aporiile sale[2]. Vizibil în nereuşitele formale ale raţiunii – ce nu ajunge niciodată să se împace cu ceea ce doreşte să explice, ajungând astfel să-şi domine şi oprime obiectul –, acest "păcat originar" se

[1] *Ibidem*, p. 55.

[2] "Autoconservarea este principiul constitutiv al ştiinţei, sufletul tabelei categoriilor, chiar dacă ea trebuie dedusă, cum se întâmplă la Kant, sub o formă idealistă. Chiar şi eul, unitatea sintetică a apercepţiei, instanţa pe care Kant o defineşte ca punctul suprem de care trebuie legată întreaga logică, este în realitate în acelaşi timp produsul şi condiţia existenţei materiale. Indivizii care trebuie să se îngrijească ei înşişi de nevoile lor îşi dezvoltă eul ca pe o instanţă de previziune, de sinteză panoramică, de calcul; din generaţie în generaţie, acest eu se extinde şi se restrânge odată cu perspectivele de independenţă economică şi de proprietate productivă, pentru a trece în cele din urmă de la burghezii deposedaţi la patronii trusturilor totalitare, a căror ştiinţă este redusă la ansamblul metodelor de reproducere a societăţii de masă supuse. [...]. Mulţumită unei organizări de neclintit, conjuraţia celor puternici împotriva popoarelor este, începând cu Machiavelli şi Hobbes, la fel de apropiată de spiritul "luminat" pe cât este şi republica burgheză." (M. Horkheimer, Th. Adorno, *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1983, p. 97 (pentru ediţia originală, M. Horkheimer, Th. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, Querido, 1947)); cf. şi pp. 125-126.

manifestă apoi în istoria propriu-zisă a gândirii, unde, timp de câteva secole, sistemele filosofice se vor contesta reciproc, fără a putea ajunge la un rezultat definitiv. "Încă de la început – va spune Adorno –, sistemul filosofic era antinomic. Impulsul său interfera cu imposibilitatea care îi era proprie. Aceasta din urmă a condamnat, de altfel, istoria primelor sisteme moderne să însemne distrugerea fiecăruia de către cel ce îi urma. Raţiunea care, pentru a se impune ca sistem, a eliminat virtual toate determinaţiile calitative la care se raporta, a intrat astfel într-o contradicţie ireconciliabilă cu obiectivitatea pe care o violenta pretinzând că o înţelege." [1]

Violenţa teoretică nu este însă decât consecinţa violenţei sociale, a ordinii căreia, teoretic, dar şi practic, trebuie să i se supună societatea. "Chiar şi forma deductivă a ştiinţei reflectă – după Adorno – ierarhia şi constrângerea. La fel cum primele categorii reprezintă organizarea tribului şi puterea sa asupra individului, ansamblul organizării logice – dependenţa, conexiunea, progresia şi combinarea conceptelor – se întemeiază pe raporturile ce le corespund în realitatea socială, şi anume pe diviziunea muncii. Trebuie precizat că acest caracter social al categoriilor gândirii nu este, cum susţine Durkheim, expresia solidarităţii sociale, ci atestă unitatea inextricabilă a societăţii şi a dominaţiei. Dominaţia conferă ansamblului social unde se instituie o coeziune şi o forţă mărite. [...]. Opresiunea socială are mereu caracterul unei opresiuni exercitate de către o colectivitate. Această unitate a colectivităţii şi a dominaţiei, iar nu universalitatea socială directă, solidaritatea, este cea care se exprimă în categoriile gândirii. Conceptele filosofice cu ajutorul cărora Platon şi Aristotel au reprezentat lumea au ridicat – prin pretinsa lor universalitate – raporturile pe care ele le întemeiau la nivelul de realitate autentică. Aceste concepte s-au constituit, după Vico, în piaţa de mărfuri a Atenei şi reflectau cu aceeaşi claritate legile fizicii, egalitatea cetăţenilor şi inferioritatea femeilor, a copiilor şi a sclavilor. Limba însăşi conferea discursului, raporturilor de dominaţie, această universalitate pe care o dobândise ca mijloc de comunicare al unei societăţi civile. Emfaza metafizică, sancţiunea bazată pe idei şi norme nu erau nimic altceva decât duritatea şi rigoarea ipostaziate pe care trebuiau să le adopte conceptele de fiecare dată când limba unifica comunitatea conducătorilor în exercitarea conducerii."[2]

O asemenea tendinţă de critică social-istorică a raţiunii, ce leagă gândirea raţională de administrarea societăţii şi de actul puterii, nu este însă specific adorniană. În realitate, ea face parte din istoria – nu întotdeauna limpede sau uşor de clarificat – a marxismului

[1] Adorno, *Dialectique négative*, p. 30.
[2] Adorno, *La dialectique de la raison*, pp. 38-39.

secolului XX. Un marxism care se va ridica împotriva raţiunii, dar şi a tehnicii ori a ştiinţei, despărţindu-se, în felul acesta, de teoriile – cu mult mai optimiste şi "progresiste" – ale socialismului tradiţional. Un marxism, prin urmare, disident, care va chestiona raţiunea, o va pune în cauză şi va încerca să o depăşească, refuzând, cu toate acestea, critica tradiţională a idealismului, devenită un loc comun al materialismului secolului al XIX-lea. Iar asta din motivul, în aparenţă paradoxal, după care acest materialism s-ar fi lăsat atins el însuşi de idealism.

Astfel, dacă lăsăm de o parte produsele ideologiei sovietice, putem afirma că marxismul secolului XX – marxismul european sau occidental, cum mai este numit – a urmărit cu precădere să corecteze pozitivismul şi scientismul strecurate în teoriile social-democraţiei germane din a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Rezumată foarte simplu în cuvintele lui Merleau-Ponty – după care marxismul trebuie să fie filosofic, iar nu pur şi simplu ştiinţific[1] –, această idee se va reîntâlni într-un fel sau altul la gânditori precum Lukács, Kojève, Debord sau Granel[2].

Drept urmare, societatea şi economia (ca şi limbajul sau alte instituţii omeneşti) nu vor mai fi privite ca produsul unei raţiuni ascunse imanent în istorie, aşa cum se întâmplase în marxismul ortodox, ale cărui iluzii ştiinţifice de origine hegeliană încep să fie acum atacate. În termeni filosofici, se va afirma, dimpotrivă, că tehnica nu are o esenţă tehnică, după cum nici ştiinţa nu are o esenţă ştiinţifică. Ceea ce înseamnă că problemele sociale sau economice nu mai trebuie privite sau rezolvate ca nişte probleme, în primul rând, teoretice. Asta pentru a nu mai vorbi de problemele teoretice propriu-zise.

Or, pentru marxiştii disidenţi, socialismul ştiinţific s-a lăsat contaminat de spiritul raţionalismului modern, deşi nu ar fi trebuit să o facă[3]. Într-adevăr, vorbind despre legi obiective – ale economiei, societăţii sau chiar ale istoriei –, despre raporturi dialectice – dar în realitate mecanice – între baza şi suprastructura socială, ori despre adevăr ca reflectare a realităţii, marxismul ortodox ar fi săvârşit două greşeli profunde. Cea dintâi, teoretică, a însemnat credinţa că atât lumea burgheză prezentă, cât, mai ales, societatea socialistă

[1] V. M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955, pp. 90-92, 94 şi 120.

[2] Cf. G. Lukács, *Histoire et conscience de classe*, Paris, Les Editions de Minuit, 1960 (pentru ediţia originală, G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlin, Malik-Verlag, 1923); A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947; G. Debord, *La société du spectacle*, Paris, Editions G. Lebovici, 1989 (pentru ediţia originală, G. Debord, *La société du spectacle*, Paris, Buchet-Chastel, 1967); G. Granel, *Ecrits logiques et politiques*, Paris, Galilée, 1990.

[3] "*Marxismul ortodox* al celei de a II-a Internaţionale este ideologia ştiinţifică a revoluţiei socialiste, care reduce tot adevărul la procesul obiectiv din economie şi la progresul recunoaşterii acestei necesităţi de către clasa muncitoare educată prin organizare. Această ideologie îşi recapătă încrederea în demonstraţia pedagogică ce caracterizase socialismul utopic, căreia îi adaugă o privire *contemplativă* faţă de cursul istoriei." (G. Debord, *op. cit.*, p. 73)

viitoare ar fi reductibile la o schemă de înţelegere raţională şi că, prin urmare, trecerea de la capitalism la socialism ar trebui să se facă potrivit unor cerinţe ale raţiunii deja cunoscute. Cea de-a doua eroare, practică, a avut, la rândul ei, două consecinţe, în funcţie de momentul istoric în care s-a produs: fie amânarea revoluţiei proletare, lăsată cu totul în seama unui proces istoric pretins obiectiv – de către social-democraţia germană din secolul al XIX-lea –, fie construirea societăţii fără clase printr-un proces gândit de sus, administrativ şi birocratic – de către socialismul sovietic din secolul XX[1].

Or, cum observase deja Marx, "proletariatul nu are idealuri de realizat". El "nu trebuie decât să pună în libertate elementele noii societăţi care sunt deja dezvoltate în sânul societăţii burgheze pe cale de a se prăbuşi"[2]. Desigur, proletariatul nu urmează să acţioneze revoluţionar cu totul inconştient. De unde şi binecunoscutele întrebări ale lui Lukács legate de rolul conştiinţei în istorie. Totuşi, în măsura în care e vorba despre conştiinţa unei acţiuni istorice (altfel spus, despre o conştiinţă de clasă), conştiinţa proletară nu este văzută acum nici drept conştiinţă obişnuită sau nemijlocită – căci o asemenea conştiinţă nu face istorie –, dar nici drept conştiinţă etico-raţională – întrucât aceasta este tocmai conştiinţa burgheză, a dominaţiei lumii prin ştiinţă şi tehnică, a cărei depăşire nu mai are cum să se facă prin raţiune.

Drept urmare, proletariatul rămâne să fie mai puţin un subiect istoric raţional, cât – după expresia aceluiaşi Lukács – o "contradicţie a evoluţiei sociale devenită [ea însăşi] conştientă"[3]. E vorba, aşadar, de o clasă socială care gândeşte doar atât şi doar în felul în care poate şi trebuie să schimbe istoric societatea burgheză, care ar putea şi ar trebui, la rândul ei, să se schimbe istoric datorită contradicţiilor şi intereselor antagonice existente în ea. De unde şi concluzia lui Lukács: "de vreme ce conştiinţa nu este, în cazul acesta, conştiinţa care se referă la un obiect ce îi este opus, ci conştiinţa de sine a obiectului, actul de conştientizare bulversează forma de obiectivitate a obiectului său"[4]. Drept urmare, în

[1] "S-a arătat adesea că revoluţia rusă, definită de Lenin: soviete plus electrificare, s-a concentrat asupra electrificării şi a instituit o serie de puteri, de aparate şi de instanţe sociale care compartimentează societatea revoluţionară şi fac din ea încet, încet altceva." (Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 104). Cel mai important reprezentant al marxismului ştiinţist este însă K. Kautsky, ale cărui lucrări, *Doctrina economică a lui Marx* (1887), *Revoluţia socială* (1902) sau *Drumul spre putere* (1910), exprimă ideea după care "ştiinţa" lui Marx face inutilă orice investigaţie filosofică suplimentară.

[2] *Apud* Lukács, *op. cit.*, p. 220-221.

[3] Lukács, *op. cit*, p. 221.

[4] *Ibidem*. Cf. şi observaţia lui Merleau-Ponty (*op. cit.*, p. 73.), după care "proletarii pot fi purtătorii sensului istoriei fără să o facă sub forma unui *eu gândesc*".

cazul acţiunii istorice a proletariatului, sciziunea dintre subiect şi obiect ar trebui să dispară, ca şi atitudinea contemplativă ce stă la baza modului raţionalist de cunoaştere[1].

Pe de altă parte, faptul că există o limită a raţiunii, că aceasta din urmă e în mod esenţial unilaterală nu înseamnă că realitatea ar fi, pentru marxismul disident, pur şi simplu iraţională şi că cea mai nimerită atitudine teoretică ar fi scepticismul şi relativismul. Căci limitele raţiunii au, aşa cum am văzut, o semnificaţie ce poate fi, la rândul ei, precizată şi înţeleasă: ele ţin de temeiul istoric, social şi economic al raţiunii, mai precis de faptul că aceasta este produsul teoretic al burgheziei moderne ce se foloseşte de ea pentru a stăpâni lumea şi societatea. Or, în măsura în care burghezia nu se poate substitui societăţii pentru a fi expresia unei umanităţi universale, nici raţiunea nu poate deveni totală, ci doar totalitară. De aici decurg, aşadar, problemele raţiunii. Iar aceste probleme nu sunt lipsite de soluţie, doar că soluţia lor nu este teoretică (o raţiune "mai bună", sau, dimpotrivă, abandonarea raţiunii pentru iraţional), ci social-economică şi istorică: adică, în primul rând, practică. Ceea ce ar corespunde, în cele din urmă, şi unora dintre cele mai importante teze ale lui Marx[2].

Prin urmare, pentru marxismul occidental al secolului XX, raţionalizarea lui Marx, petrecută în cadrul socialismului ştiinţific, nu e decât una din posibilităţile de interpretare ale sale, nu cea mai fericită şi nici cea mai revoluţionară. Căci ea lasă impresia că conflictele de clasă, interesele etc. sunt mai puţin importante şi că bunăvoinţa este singurul lucru care îi lipseşte unei elite raţionale pentru a edifica socialismul. De aici şi până la ingineria social-democrată sau chiar burghezo-democrată mai e doar un pas – imposibil însă de atribuit lui Marx însuşi, pentru care nu mintea raţională, ci violenţa este forţa ce va schimba lumea capitalistă. Prin urmare, gândirea poate anticipa anumite determinaţii ale schimbării istorice viitoare – şi o poate face întrucât această schimbare se naşte ca răspuns la problemele istorice actuale. Totuşi asta nu înseamnă că această schimbare ar fi produsul raţiunii şi că ar

[1] Pentru critica explicită a atitudinii contemplative, v. Lukács, *op. cit.*, p. 251, dar şi Debord, *op. cit.*, pp. 21 şi 73.

[2] Cf. K. Marx, *Teze asupra lui Feuerbach*, în mod special, tezele 1, 2, 8 şi 11 (în anexă la F. Engels, *Ludwig Feuerbach şi sfârşitul filosofiei clasice germane*, Bucureşti, Editura Partidului Muncitoresc Român, 1950, pp. 56-59: "Neajunsul principal al întregului materialism de până acum – inclusiv al celui feuerbachian – este că obiectul, realitatea, senzorialul este conceput numai sub forma obiectului sau a contemplaţiei, iar nu ca activitate omenească senzorială, practică, adică nu ca ceva subiectiv. Aşa se face că latura activă a fost dezvoltată, în opoziţie cu materialismul, de către idealism, dar numai în mod abstract, deoarece idealismul, firește, nu cunoaşte activitatea reală, senzorială ca atare." "Problema dacă gândirii omeneşti îi este propriu adevărul obiectiv nu e o problemă teoretică, ci una practică. Căci omul trebuie să facă dovada adevărului, adică a realităţii şi puterii, a caracterului material al gândirii sale, în activitatea practică. Disputa asupra realităţii sau irealităţii unei gândiri care se izolează de practică este o chestiune pur scolastică." "Viaţa socială este esenţialmente practică. Toate misterele, care împing teoria spre misticism, îşi găsesc dezlegarea raţională în activitatea omenească practică şi în înţelegerea acesteia." "Filosofii n-au făcut decât să interpreteze lumea în moduri diferite; e vorba însă de a o schimba."

trebui să satisfacă anumite probleme raţionale, pe care o gândire administrativă, stăpână pe economie, societate şi, în cele din urmă, pe istorie, ar vrea să le rezolve.

De altfel, însăşi "ştiinţa" marxistă a economiei – despre care se presupune, în general, că ar fi expusă în *Capitalul* –, nu ar consta, în această interpretare, decât în demonstrarea limitelor ştiinţei economice burgheze, iar nu în elaborarea efectivă a unei teorii economice socialiste. Critică a economiei politice, *Capitalul* ar pune, aşadar, în evidenţă incapacitatea raţiunii de a-şi înţelege şi mai ales de a-şi corecta în mod pur teoretic obiectul (adică economia capitalistă şi, în special, crizele pe care aceasta le produce). "Ştiinţa" marxistă nu ar fi, aşadar, decât o analiză dialectică, care, pornind de la afirmarea categoriilor economiei burgheze – marfa, banii etc. –, s-ar vedea nevoită să le şi nege în cele din urmă. Dar, dincolo de asta, ea nu ar urmări să construiască în mod pur teoretic sau raţional o altă economie. Şi, tot aşa, nici o altă societate[1]. Căci esenţa omului ar sta, încă o dată, în praxis, iar nu în teorie.

Desigur, socialismul ştiinţific nu ignorase nici el natura practică a realităţii, ca şi a schimbărilor social-istorice. Totuşi, pentru marximul ortodox, practica putea fi schimbată fundamental tocmai prin intervenţia raţiunii şi în vederea raţiunii, adică, în cele din urmă, prin şi în vederea unei mai bune înţelegeri raţionale a lumii şi a istoriei. De unde şi ideea după care defectele practicii actuale, capitaliste, ar veni din faptul că nu este suficient de raţională. În schimb, pentru marxiştii disidenţi, nu numai că practica actuală este raţională, dar raţiunea ca atare este un moment esenţial al acesteia. Iată, aşadar, motivul pentru care critica raţiunii este întreprinsă acum de pe poziţii cu mult mai radicale decât înainte[2].

Totuşi plasarea lui Adorno în cadrele acestui marxism disident nu ar fi întru totul corectă. Iar asta întrucât, denunţând raţiunea ca pe un moment al praxisului burghez şi practica burgheză ca pe un moment al raţiunii, filosoful german refuză totuşi să mai vadă o ieşire din acest angrenaj istoric, pledând, încă o dată, pentru o dialectică negativă. Ca atare, el nu acceptă rezolvarea printr-un maxim de raţiune a practicii sociale, sugerată de socialismul ştiinţific. Dar respinge, în egală măsură, încrederea în practică a marxismului

[1] "Ceea ce leagă strâns teoria lui Marx de gândirea ştiinţifică este înţelegerea raţională a forţelor care se exercită în mod real în societate. Dar ea este în mod fundamental ceva *dincolo* de gândirea ştiinţifică, în care aceasta din urmă nu este conservată decât ca depăşită: e vorba de o înţelegere a *luptei*, şi nicidecum a *legii*. [...]. Proiectul de a depăşi economia, de a pune stăpânire pe istorie, dacă trebuie să cunoască – şi să lege de el – ştiinţa societăţii, nu poate fi el însuşi *ştiinţific*. Într-o mişcare ce crede că domină istoria prezentă printr-o cunoaştere ştiinţifică, punctul de vedere revoluţionar rămâne *burghez*." (G. Debord, *op. cit.*, pp. 59-60). Într-o altă formă şi în alt context, aceeaşi idee apare şi la B. Groys, *Das kommunistische Postskriptum*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2006.

[2] "Sovietul nu a fost o descoperire a teoriei. De altfel, cel mai înalt adevăr teoretic al Asociaţiei Internaţionale a Muncitorilor era deja propria sa existenţă în practică." (G. Debord., *op. cit.*, p. 68)

occidental, pentru care praxisul ar trebui să schimbe – el, de data aceasta – conştiinţa omului modern, permiţând depăşirea idealurilor, ca şi a întrebărilor gândirii raţionale.

Astfel, în critica istorico-socială a raţiunii şi a tentativelor sistematice ale acesteia – între care trebuie plasată, cum am văzut, şi ideea unei deducţii şi deci a unui sistem al categoriilor – Adorno nu luptă numai cu teoria, ci şi cu practica. Ceea ce i-a şi atras de altfel condamnarea din partea unei părţi a intelectualilor marxişti occidentali[1]. Căci, după Adorno, o practică ce renunţă la raţiune nu poate fi soluţia dificultăţilor istorice ale raţiunii. Iar asta deoarece o asemenea practică este fie conformistă, dacă nu chiar defetistă, neputând schimba lumea, rezolvându-i problemele[2], fie reprezintă un pas înainte pe calea raţiunii înseşi, care, din pură şi încă separată de practică – cum era în prima etapă a epocii moderne –, se transformă într-o practică raţională şi astfel într-o raţiune în sfârşit totală şi totalitară[3].

În contextul acesta, problema deducţiei categoriilor, de care am încercat să ne ocupăm în studiul de faţă, rămâne o necesitate, dar şi o imposibilitate. A nu încerca nici o deducţie, a admite sau a presupune fără demonstraţie anumite categorii ale gândirii, a abandona căutările raţiunii înseamnă a te supune necondiţionat practicii dominatoare, inumanităţii eficiente şi nereflexive, într-un cuvânt, lipsei de libertate[4]. Dar a crede în reuşita unei asemenea deducţii şi a privi lumea de pe culmile raţiunii absolute înseamnă, pe de altă parte, fie a cădea într-o iluzie anacronică, fie a face tu însuţi apologia unei anumite ordini, mai vechi sau mai noi, pentru a renunţa, încă o dată, la libertate.

---

[1] V., de pildă, J. H. von Heiseler, M. Horkheimer (coord.), *Die* Frankfurter Schule *im Lichte des Marxismus; zur Kritik der Philosophie und Soziologie von Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*, Frankfurt, Marxistische Blätter, 1970.

[2] "Filosofia, care părea cândva depăşită, se menţine în viaţă pentru că momentul realizării sale a fost ratat. Judecata sumară după care ea nu ar fi făcut decât să interpreteze lumea şi, prin resemnare în faţa realităţii, s-ar fi atrofiat de asemenea în sine se transformă în defetism al raţiunii după ce transformarea lumii a eşuat. [...]. De altfel, se poate ca însăşi interpretarea care promitea trecerea la practică să fi fost insuficientă. Momentul de care era legată critica teoriei nu mai poate fi prelungit teoretic. Praxisul, amânat pentru totdeauna, nu mai este instanţa care să se opună unei speculaţii satisfăcute de sine, ci, cel mai adesea, pretextul pentru înăbuşirea, ca goală, a gândirii critice, gândire de care un praxis transformator ar avea nevoie." (*Dialectique négative*, p. 13)

[3] "Raţiunea e totalitară." (*La dialectique de la raison*, p. 24); cf. şi *Dialectique négative*, p. 30.

[4] "Un adevăr care nu poate cădea în abisul cu care fundamentaliştii metafizicii ne-au umplut urechile [...] devine, sub imperativul principiului său de securitate, analitic şi, în mod potenţial, tautologie. Numai gândurile care merg până la capăt ţin piept neputinţei omnipotente a înţelegerii asigurate; numai acrobaţia cerebrală mai are un raport cu lucrul, pe care, după câte se spune, l-ar dispreţui autosatisfăcută. Nici o banalitate nereflectată nu poate, în calitate de reproducere a unei vieţi false, continua să fie adevărată. Astăzi este reacţionară orice încercare de a reţine gândirea, invocând cutezanţa şi gratuitatea ei suficientă, mai ales pentru a o face utilizabilă." (*Ibidem*, p. 42)

CRITICA POSMODERNĂ A CATEGORIILOR. BAUDRILLARD ŞI SUPREMAŢIA SIMULACRULUI

Camelia Grădinaru

1. Distanţarea postmodernă faţă de sistemele categoriale

„Categoria" posedă o remarcabilă istorie în filosofie, fiind legată, îndeobşte, de clasicele cercetări întreprinse de Aristotel sau de Kant. Dincolo de trimiterile imediate pe care această noţiune le exercită, ea a căpătat cu timpul şi un înţeles comun, de principii, concepte, clase de obiecte, genuri etc. Mai mult decât atât, categoriile au străbătut o scală valorizatoare destul de sinuoasă în interiorul discursului filosofic, filosofia contemporană părând a nu le mai acorda un statut major, edificator pentru gândirea şi construcţia sa. Un exemplu grăitor în acest sens este oferit de către proiectul postmodern, care deconstruieşte categorii dragi tradiţiei filosofice, respingându-le *in corpore* sau doar substituindu-le. Această operaţie aplicată categoriilor nu este lipsită de riscuri şi este într-o oarecare măsură destinată paradoxului – deşi vrea să deconstruiască sau să deturneze toate conceptele filosofice, precum şi orice metanaraţiune, discursurile postmoderne produc, aproape împotriva lor, alte „concepte tari", asemănătoare celor pe care le-a criticat. O complicitate metafizică şi discursivă se impune de la sine: orice noţiune care distruge o organizare veche este supusă acestui pericol. Posibilitatea de a construi o nouă logică a privilegierii din dorinţa de a demola o alta este un tip de eroare care se întâlneşte destul de des şi reprezintă o obiecţie ce a fost de multe ori îndreptată asupra reflecţiilor scriitorilor postmoderni.

În cadrul extrem de complex oferit de postmodernism, foarte multe concepte şi problematici au devenit marginale în favoarea unor seturi noi de idei şi preocupări. În aceeaşi situaţie pare a se afla şi problema categoriilor, devenită periferică, secundară şi interpretată doar din perspectivă istorică, atunci când se doreşte refacerea traseului lor la autorii care le-au consacrat (Aristotel, Kant, Brentano, Hartmann etc.). Deplasarea interesului de la conceptele tari ale filosofiei la noţiuni flexibile, contextuale sau chiar la simulacre a fost interpretată în cheie diferită, primind fie nuanţele unui patetism al „sfârşitului", fie pe cele ale unei „eliberări" şi distanţări faţă de canoanele rigide. Departe de a ne propune o „recuperare" exhaustivă a destinului categoriilor în postmodernism, studiul de faţă intenţionează să surprindă o serie dintre mutaţiile suferite de categorii în relaţia lor cu trăsăturile dominante ale postmodernismului şi discursivităţii sale. De asemenea, partea a doua va cuprinde o exemplificare a mişcării categoriale în postmodernism sesizată la nivelul categoriei de

„realitate”. Pentru acest caz, potrivite ni s-au părut a fi intervenţiile lui Jean Baudrillard pe această temă, mai ales că gânditorul francez a dezvoltat în scrierile sale şi un ansamblu de termeni „substituţi”, care să releveze situaţia „realităţii” în postmodernism, cum ar fi cei de „hiperrealitate” sau „simulacru”. Deşi foarte mulţi comentatori consideră receptarea lui Baudrillard şi a lucrărilor sale drept una controversată, deseori contestată cu vehemenţă şi de cele mai multe ori aflată sub semnul perplexităţii, *importanţa strategică*[1] a modului de punere a problemelor şi a ideilor sale este aceea care ne-a îndemnat să-l alegem pe Baudrillard drept o figură emblematică pentru această analiză.

1.1. Câteva caracteristici ale postmodernismului revelatoare pentru problema categoriilor

De la Nietzsche şi Heidegger încoace se acceptă că în filosofie s-au instituit un suflu şi un stil noi, care refuză sistematizarea, gândirea categorială şi consistenţa, apropiind astfel scriitura filosofică de cea literară. Acuzaţi de a fi epigonii acestora, postmodernii au continuat să aducă în scenă modalităţi de scriere, lectură şi interpretare a textelor, erodând şi mai mult falia sensului, noncontradicţiei sau locurilor comune. Chiar dacă unii critici afirmă că nu au apărut inovaţii majore în modalitatea de a scrie, se poate susţine existenţa noului punct de vedere din care sunt abordate, de exemplu, referinţa, reprezentarea, poziţia autorului, relaţia cu raţionalitatea etc. Radicalizarea temelor, a metodologiilor şi a schemelor discursive reprezintă o caracteristică distinctă a discursivităţii postmoderne, chiar dacă unele concepte ale curentului poststructuralist se regăsesc în lucrările postmodernilor sau alte influenţe moderne sunt vizibile în ţeserea noului set de discursuri. Ca strategii retorice particulare, cele mai utilizate sunt codificarea textuală, fragmentarea, colajul (care conduce către practica frecventă a citatului), parodia, ironia, pluralitatea planurilor şi interpretărilor, contradicţia, eclectismul figurilor retorice etc. Aceste procedee discursive au conturat în postmodernism o retorică a rupturii şi desfiinţării, aproape nihilistă („retorica negării”), o retorică a descompunerii valorilor şi practicilor de sorginte modernă, care a adus în prim plan o

[1] După cum afirma Mike Gane, scrierile filosofului francez nu sunt dominate de producerea unei analize ştiinţifice, care să respecte toate rigorile în cauză, ci de ceea ce s-ar putea numi o „analiză fatală” (la care Rojek şi Turner adaugă şi o „analiză voioasă”, în sensul apropierii de Nietzsche şi a considerării reflecţiilor baudrillardiene despre lumea modernă ca deţinând o componentă exuberantă, ludică şi destructivă). În aceeaşi manieră, Rojek şi Turner consideră că „nu avem nici o îndoială că [Baudrillard, n. n.] reprezintă o figură importantă. Importantă nu doar în sensul lumesc că mulţi oameni îi citesc lucrările şi îi discută argumentele, ci importantă într-un sens strategic, în care abordarea şi ideile sale expun limitările unor anumite moduri stabilite de gândire asupra «societăţii», «culturii» şi «semnificaţiei». Poate că Baudrillard nu este forma lucrurilor viitoare. Chiar şi aşa, poate mai mult decât oricare alt scriitor contemporan, el înfruntă epuizarea multora dintre asumpţiile călăuzitoare şi credinţele care au constituit gândirea critică în perioada de după război” [Chris Rojek, Bryan S. Turner (eds.), *Forget Baudrillard?*, Routledge, London and New York, 1993, p. XVI].

radicalizare voită şi uneori întreţinută a practicilor discursive, şi, bineînţeles, o repudiere a sistemelor categoriale resimţite drept „totalizatoare".

Postmodernismul pune accentul pe aspectele culturale şi intelectuale, conţinând teze de tipul: înlocuirea postulatului adevărului obiectiv cu cel de experienţă, respingerea valorilor absolute, introducerea cotidianului în artă, diminuarea raţiunii tari şi privilegierea gândirii *slabe*, trecerea de la o filosofie a conştiinţei la o filosofie a limbajului etc. Pe scurt, trei procese esenţiale sunt cuprinse sub umbrela acestui concept: renunţarea la fundaţionalism şi proiectarea îndoielii asupra ideilor Iluminismului; colapsul ierarhiilor şi interesul axat mai degrabă pe aspectul local decât pe cel universal; înlocuirea autorităţii cărţii cu aceea a ecranului televizorului (sau înlocuirea grafosferei cu videosfera în terminologia lui Régis Debray), trecerea de la logocentrism la iconocentrism[1].

Filosofia postmodernă se manifestă prin refuzul raţionamentului abstract şi al oricărei intenţii care încorporează emanciparea universală prin utilizarea forţei tehnologiei, ştiinţei şi gândirii, radicalizând perspectivismul şi relativismul care s-au format într-o fază târzie a modernismului. Imposibilitatea de a mai specifica „adevărurile universale şi eterne", pluralitatea limbajelor şi a alternativelor, fragmentările, preocuparea pentru nuanţări, diferenţe şi complexitatea culturilor şi intereselor sunt resimţite drept caracteristici prin intermediul cărora postmodernismul „exercită o influenţă pozitivă". În schimb, respingerea unei metateorii explicative care să includă şi procese politico-economice, delegitimarea oricărui tip de argumentare, lipsa oricărei posibilităţi de validare sau de justificare a acţiunilor care decurg din negarea principiilor universale, fondatoare se constituie în exemple de critici aduse fenomenului postmodern, care poate ajunge în punctul propriei distrugeri, al autonegării şi al condamnării „propriilor pretenţii de validitate"[2].

Postmodernismul reprezintă un fenomen contradictoriu, aflat în mişcare şi procesualitate şi pentru care încadrările stabile reprezintă oarecum un nonsens. Tocmai de aceea critica adusă categoriilor – ce duce de cele mai multe ori la epuizarea importanţei lor – i se potriveşte ca o mănuşă acestui curent, reprezentând o mişcare firească, ce se raliază în mod natural caracteristicilor postmodernismului. Distanţarea de sistemele categoriale transpare inclusiv din celebra „listă" de *definiens*-uri alcătuită de către Ihab Hassan. De pildă, *indeterminarea* include o multitudine de alte trimiteri la noţiuni dragi postmodernismului, ca

[1] *Cf.* David Lyon, *Postmodernitatea*, trad. de Luana Schidu, Editura DuStyle, Bucureşti, 1998, p. 40.
[2] David Harvey, *Condiţia postmodernităţii. O cercetare asupra originilor schimbării culturale*, trad. de Cristina Gyurcsik şi Irina Matei, Editura Amarcord, Timişoara, 2002, p. 113 („Însă postmodernismul, cu accentul pe care îl pune asupra efemerităţii acelei *jouissance*, cu insistenţa asupra impenetranţei celuilalt, cu concentrarea asupra textului şi nu a operei, cu predilecţia sa pentru distrugerea vecină cu nihilismul, cu preferinţa sa pentru estetică mai degrabă decât pentru etică, împinge lucrurile prea departe").

fragmentare, deschidere, discontinuitate, descentrare, pluralism (care a fost descris de Hassan drept „iritabila condiţie a discursului postmodern”[1]), „toate formele de ambiguităţi, rupturi şi deplasări care afectează cunoaşterea şi societatea”[2], ce conduc la supradeterminare. Această trăsătură este reliefată de mutaţiile pe care le-au realizat în domeniile lor de cercetare gânditori precum Heisenberg, Kuhn, Feyerabend, Barthes etc., şi care atestă disoluţia fundamentărilor stricte şi deschiderea către aleatoriu, hazard şi fragment. Departe de a semnifica ceva negativ[3], indeterminarea caracteristică postmodernismului introduce posibilitatea de a pune sub semnul întrebării orice lucru sau de a-l reconstrui în forme diverse. Această situaţie nu-şi impune ca scop invalidarea ideilor moderne, de pildă, ci reintroducerea incertitudinii în câmpul cunoaşterii (de aici decurgând procedee precum demistificarea, delegitimarea, deconstrucţia, deplasarea etc.).

De asemenea, *decanonizarea* – a treia caracteristică din lista hassaniană – trimite şi la fuga constantă de schemele rigide în care gândirea şi scriitura s-ar putea cantona, categoriile fiind un exemplu în acest sens. De altfel, postmodernismul celebrează tot felul de „morţi” simbolice: de la „moartea lui Dumnezeu”, „moartea autorului”, „moartea omului” etc. se desfăşoară la toate nivelurile un proces de demolare a autorităţii, decanonizare a culturii şi demistificare a cunoaşterii. Totul trebuie scos din tiparele şi canoanele rigide care s-au impus la un moment dat, de vreme ce totul poate fi trecut sub puterea interogaţiei; ca şi în viziunea lui Lyotard, este vremea pentru „les petites histoires”, care să conducă la „delegitimarea marilor coduri ale societăţii”.

Taxonomiile bine elaborate de până acum îşi pierd relevanţa în cultura contemporană, care a reziliat şi binecunoscuta departajare dintre cultura „înaltă” şi cultura „joasă”, introducând un mixaj frenetic între diverse discursuri şi stiluri. Nivelarea distincţiei de gen dintre filosofie şi literatură, rod al disputelor dintre susţinătorii continuării proiectului modern şi postmoderni, poate fi un exemplu în acest sens, dar şi eludarea în interiorul unui singur domeniu a delimitărilor riguros stabilite reliefează acest proces al formelor hibride. *Hybris*-ul pare a fi una dintre condiţiile postmodernităţii, care, aşa cum susţinea Matei Călinescu, poate

[1] Ihab Hassan, *The Postmodern Turn. Essays in Postmodern Theory and Culture,* Ohio State University Press, 1987, p. 167.
[2] *Ibidem*, p. 168.
[3] Conceptul de indeterminare cunoaşte o istorie complexă în secolul XX. El intervine cu forţă în disputele epistemologice şi de filosofia limbajului, că să indicăm doar două ilustrări. Quine, de exemplu, face o lectură negativă a conceptului pe aliniamentele experimentului mental propus în *Word and Object* şi care se finalizează cu teza indeterminării traducerii radicale. Această teză trebuie pusă în legătură cu aceea a inscrutabilităţii referinţei pentru că ambele ne dau limitele încercării de construire a unei semantici a limbajului natural, în particular, respectiv limitele înţelegerii relaţiei dintre limbajul natural şi realitatea fizică, în general. După cum se ştie, soluţia pe care o propune Quine este aceea a regimentării limbajului natural.

fi caracterizată de un „eclectism rafinat" sau, în termenii lui Scarpetta, de „impuritate". Toate stilurile par a fi valabile într-o manieră dialectică ce presupune un „prezent plural" şi o falsă unitate. Hibridizarea se poate observa inclusiv în câmpul categoriilor – dacă scrierile postmodernilor nu le desfiinţează, deconstruindu-le, atunci, cel puţin nu le acordă importanţa cu care au fost tratate în trecut. Lipsa de formalitate a postmodernismului distruge astfel frontierele clasice, introducând o sincronie uneori paradoxală, ce include pastişa, parodia, travestiul. Referindu-se la aceste transgresări operate de către postmodernism, Susan Sontag remarca faptul că „tot felul de frontiere convenţionale au fost sfidate; nu numai aceea dintre cultura «ştiinţifică» şi cea «literar-artistică» sau cea dintre «artă» şi «nonartă», ci şi multe dintre distincţiile stabilite din chiar interiorul lumii culturii – aceea dintre formă şi conţinut, dintre frivolitate şi seriozitate şi (o distincţie favorită a oamenilor de litere) dintre «cultura înaltă» şi cea «inferioară»"[1]. Postmodernismul pare astfel a depăşi categoriile impuse până acum, la fel ca şi înclinaţia spre clasificare şi ordonare strictă ce au dominat domeniul cultural până astăzi, ridicând în schimb probleme legate de identitate, alteritate, diferenţă.

1.2. Logos dispreţuit, gândire slabă

Statutul *logos*-ului în cadrul teoriilor postmoderne este şi el revelator pentru situaţia categoriilor în contemporaneitate. Proiectul husserlian de apropiere şi înţelegere a domeniului „doxei dispreţuite" a fost înlocuit cu cel al *logos-ului dispreţuit*[2]. Lyotard, Deleuze, Derrida sunt doar câteva exemple ale practicării unei *politici a opiniei* şi a detaşării de o *politică a raţiunii*. La Lyotard, destituirea logos-ului din poziţia de origine a teoriei şi a criticii este legată intrinsec de atitudinea de devalorizare a narativului, prezentă în *La Condition postmoderne*. Logos-ul şi metanaraţiunile totalizatoare care au pretenţia de a se institui drept grile universale de receptare sau interpretare sunt respinse. În aceeaşi direcţie, apelul la *antilogos* din operele lui Deleuze implică repudierea logos-ului ca Idee platoniciană şi afirmarea repetiţiilor diferenţei şi nu ale asemănării. Derrida, de o altă manieră, introduce logos-ul în jocul diseminării şi al deconstrucţiei, luându-i proprietatea de centru imuabil. Scriitura va incorpora, desigur, acest termen, dar după ce va fi supus unor operaţii textual-discursive de „purificare" a prejudecăţilor, presupoziţiilor şi credinţelor pe care el le aduce cu sine.

[1] Susan Sontag, *Împotriva interpretării,* trad. de Mircea Ivănescu, Editura Univers, Bucureşti, 2000, p. 338.
[2] Calvin Schrag, *Resursele raţionalităţii. Un răspuns la provocarea postmodernă*, trad. de Angela Botez, Argentina Firuţă, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1999, pp. 51-58.

Ilustrările relaţiei teorie – logos au multiple consecinţe asupra scriiturii şi interpretării. Acestea nu mai pot fi decât plurale, relative, localizate, indecidabile şi cvasi-indeterminate. De altfel, *jocul de limbaj* este o metodă ce acţionează în diversele straturi ale cunoaşterii şi ale domeniului social, precum şi un instrument veritabil al analizei ştiinţei postmoderne. Sintagma *jocuri de limbaj*, preluată de Lyotard din *Investigaţiile filosofice* ale lui Wittgenstein (pentru care sensul nu mai este înţeles în mod clasic ca în *Tractatus*, ci contextual, provenind din folosirea cuvântului în enunţuri diferite şi indicând lipsa de omogenitate a limbajului), are un caracter mai degrabă denotativ decât narativ. Dacă ştiinţa postmodernă este o specie a discursului, atunci aceasta va fi mai bine înţeleasă prin prisma celor două principii adăugate de către Lyotard concepţiei lui Wittgenstein, principii care transformă vorbirea într-o *agonistică* şi care lasă loc suficient mutărilor enunţiative pentru a deveni *invenţii* în cadrul regulilor admise. Deschiderea spaţiului discursiv ce decurge din înţelegerea rolului jocurilor de limbaj în viaţa privată, socială, ştiinţifică este de o reală importanţă pentru redimensionarea conceptului de raţionalitate, pentru extensia noţiunii de logos.

Trecând prin Nietzsche şi Heidegger, respingerea valorilor absolute va duce la ceea ce Vattimo numeşte „pensiero debole" („gândire slabă"), o teorie care priveşte fiinţa şi raţionalitatea ca fiind incluse într-un proces de diminuare, de „slăbire". Introducerea unei gândiri „negative", care să descopere reziduurile metafizice şi pretenţiile totalizatoare conduce la o adevărată „criză a fundamentelor" şi a întemeierii. Negativitatea nu este aplicată raporturilor sociale, ci „trăsăturilor metafizice ale gândirii, dintre care prima între toate este «forţa» pe care ea a crezut întotdeauna că trebuie să şi-o atribuie în numele accesului ei privilegiat la fiinţa ca fundament"[1]. Chiar dacă expresia „gândire slabă" este fără doar şi poate o metaforă şi chiar un paradox, după cum înşişi autorii mărturisesc, ea intenţionează să realizeze o bifurcaţie plecând de la raţiunea dominatoare, fiind „un mod de a spune provizoriu, poate chiar contradictoriu". Tocmai prin această discursivitate pe care o promovează, gândirea slabă a devenit unul dintre cele mai funcţionale concepte ale postmodernismului. Expresia deţine şi o interpretare „pozitivă", ea funcţionând „mai întâi de toate «în chip slab», dacă se poate spune astfel, ca o deviză polivalentă şi cu frontierele în mod voit neconturate, dar care oferă o indicaţie: raţionalitatea trebuie, în propru-i cadru, să se depotenţeze, să cedeze teren, să nu se teamă de a da înapoi către acea presupusă zonă de umbră, să nu rămână paralizată faţă de pierderea reperului luminos, unic şi stabil, cartezian"[2].

[1] Gianni Vattimo, Pier Aldo Rovatti, *Gândirea slabă*, trad. de Ştefania Mincu, Editura Pontica, Constanţa, 1988, p. 8.
[2] *Ibidem*.

Lipsa întemeierii, a fundamentelor, a constrângerilor „tari" ale normativităţii, precum şi dispariţia credibilităţii sistemelor categoriale devin astfel repere ale discursului postmodern care atenţionează astfel că filosofarea nu mai poate fi realizată doar în sensul cartezian, tradiţional.

În această direcţie, mulţi critici opinează că postmodernismul în calitate de mişcare filosofică poate fi caracterizat prin scepticism, neîncrederea în autoritate[1], în metanaraţiuni, antifundaţionalism, valorizarea experienţei estetice şi retorice în locul adevărului, pluralism etc. Spre deosebire de Stuart Sim[2], care observă o propensiune a filosofiei postmoderne către critica şi destabilizarea altor teorii mai curând decât pentru articularea unei viziuni pozitive proprii, Vattimo insistă asupra unui postmodernism activ. Dacă disoluţia valorilor poate fi preluată sub forma unui postmodernism reactiv, a propune nihilismul ca pe un moment pozitiv al unei construcţii filosofice şi „nu doar ca pe un simptom al decadenţei"[3] ţine de instituirea postmodernismului activ. După cum precizează şi David Lyon, „pentru un nihilism deplin ce poate deveni activ, consumarea fiinţei în valoare de schimb (adică valoare supusă istoricităţii) face ca lumea adevărată să devină povestea, şi aceasta pentru că refuză să atribuie aparenţelor care o compun o forţă constrângătoare de ordinul esenţei. Procesul comportă o slăbire a realităţii, astfel că totul este dat ca mesaj, ca naraţiune, ca poveste"[4]. De unde rezultă şi caracterului *ipotetic* al postmodernismului (Matei Călinescu), atât în sensul că acesta este privit ca un „construct explicativ şi operaţional", a cărui formulare presupune şi reconceptualizarea altor termeni, cât şi în sensul că acest construct trebuie să fie mereu reiniţializat de către fiecare utilizator al postmodernismului. Caracterul „dual" al postmodernismului – categorie istorică şi concept ideal, sistematic – îi subliniază încă o dată caracterul de construcţie provizorie, nefixată şi procesuală. Asupra necesităţii de a privi postmodernismul diacronic, sincronic, dar şi dialectic a insistat şi Ihab Hassan, aceste perspective instituind însă şi o „instabilitate semantică" înseşi noţiunii de postmodernism.

---

[1] A se vedea, de pildă, Zygmunt Bauman, „The Fall of the Legislator", în Thomas Docherty (ed.), *Postmodernism. A Reader*, Columbia University Press, New York, 1993, pp. 128-140.

[2] Ca o concluzie la articolul său intitulat „Postmodernism and Philosophy" (*The Routledge Critical Dictionary of Postmodern Thought*, Routledge, New York, 1999, p. 13), Stuart Sim consideră că „filosofia postmodernă trebuie definită drept o versiune evoluată a scepticismului, mai interesată de destabilizarea altor teorii şi ale pretenţiilor lor de adevăr decât de construirea unei teorii pozitive proprii; deşi, bineînţeles, a fi sceptic în legătură cu pretenţiile teoretice ale altora înseamnă să ai un program definit al tău chiar şi în lipsa acestora".

[3] Gianni Vattimo, *Sfârşitul modernităţii,* trad. de Ştefania Mincu, Editura Pontica, Constanţa, 1993, fr. 22, p. 5. De altfel, cele două tipuri de nihilism sunt semnalate de către Nietzsche: „Nihilismul este *echivoc:* **A.** Nihilismul ca semn al *forţei sporite a spiritului:* nihilismul *activ.* **B.** Nihilismul ca *declin şi diminuare a forţei spiritului:* nihilismul *pasiv"* (Friedrich Nietzsche, *Voinţa de putere*, trad. şi studiu introductiv de Claudiu Baciu, Editura Aion, Bucureşti, 1999, p. 19, [s. a.]).

[4] David Lyon, *op. cit.*, p. 16.

1.3. Categoriile – metafore uzate? Rolul postmodernismului în înnoirea vocabularului filosofic

Cercetările întreprinse asupra limbajului şi retoricii conduc la posibila tratare a categoriilor drept metafore utilizate la un moment dat în istoria gândirii, metafore care, o dată cristalizate, s-au transformat în scheme categoriale uzitate ulterior fără a se mai recupera geneza lor. Această poziţionare redescoperă valoarea limbajelor „alternative" în constituirea conceptelor, dar reaminteşte şi fragilitatea lor funciară. În termeni rortieni, vocabularul filosofic este caracterizat prin contingenţă şi, prin urmare, categoriile nu mai pot avea pretenţia de a surprinde „fiinţa" în întregul ei. Nu este aşadar vorba despre a nega existenţa categoriilor, ci de a le restrânge aria de funcţionare, a le contextualiza, răpindu-le din importanţa ontologică la care tindeau odinioară. Mai mult decât atât, ele devin sinonime cu noţiunile sau conceptele, dar credem că păstrează trăsătura ţeserii unei viziuni asupra lumii (bineînţeles, la fel de contingentă, provizorie şi limitată contextual).

Însăşi structura conceptuală proprie postmodernismului este una flexibilă, care se autoconstituie în modalităţi plurale. Acest lucru este uşor de sesizat la nivelul discursivităţii postmoderne – s*ubminarea conceptelor* şi *păstrarea contradicţiei* sunt trăsături care, alături de *ironie*, alcătuiesc o „schiţă" a discursivităţii actuale ce vrea să ofere cât mai fidel imaginea *procesului* şi a *mişcării* ca elemente-cheie ale fenomenului postmodern însuşi. Ridiculizând convenţiile discursului pentru ca apoi să se folosească de ele, scriitorul postmodern practică o succesiune de atitudini şi stiluri contradictorii, refuzând să ofere o viziune stabilă asupra lumii, astfel încât cititorului i se conferă un rol activ, de opţiune între diversele niveluri prezentate. Scriitura[1] este aceea care, provocată din interiorul său, atrage atenţia asupra propriului său proces de realizare şi a modului în care se foloseşte de limbaj pentru a destitui o serie de concepte pe care totuşi va continua să le folosească. Ideile-forţă ale unui text sau certitudinile personale nu au dispărut, dar sunt înţelese acum ca fiind derivate dintr-o reţea de situaţii contingente, locale, poziţionale. Garanţia unui sens central, absolut sau a unui traseu univoc de lectură este exclusă, astfel încât spaţiul infinit al citării, parodiei, colajului şi ironiei este deschis. Procedeul caleidoscopului sau cel al palimpsestului se regăsesc în straturile scriiturii actuale pentru a stimula receptorul la o recontextualizare perpetuă; aceste proceduri reprezintă o consecinţă a refuzului discursului totalizator şi a structurii ascunse a sensului.

[1] Pentru că nu se mai poate vorbi despre o referinţă unică, consecinţele acestui fapt fiind criza reprezentării şi ambiguitatea demersului interpretativ, se poate concluziona că scriitura postmodernă „pulverizează gramatica, logica şi retorica, contrazice fiecare afirmaţie de îndată ce o face, amână înţelesul la nesfârşit, ambivalenţa există în orice cuvânt, vidul apare în orice construcţie, coerenţa structurii se năruie definitiv" (Mihaela Constantinescu, *Forme în mişcare. Postmodernismul*, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1999, p. 127).

În acest sens, Derrida intenţionează să elibereze forţa retorică a textelor, iar cercetările sale asupra metaforei vin să confere ubicuitate retoricii, care traversează de acum orice tip de text. De altfel, retorica pare a fi singura în măsură să articuleze un demers precum acela al deconstrucţiei, în care textele se desfăşoară printr-o relaţionare retorică unul cu celălalt. Este important de subliniat efortul derridarian de constituire a unei noi retorici filosofice, care se articulează pe studiul metaforelor filosofice, mai ales că „metafora pare a angaja în totalitatea sa uzajul limbii filosofice”[1]. În concepţia autorului francez, metafora nu este un simplu ornament, ci este o modalitate eficientă de vehiculare a ideilor; în discursul filosofic, metafora este aceea care va fi aptă să reprezinte „conţinutul unei gândiri” sau al unei idei. Derrida propune imaginea istoriei umanităţii ca succesiune a unor metafore dominante. Preluând sintagma „mythologie blanche” din *Jardin d'Epicure* a lui Anatole France[2], Jacques Derrida va arăta cum prin *uzură*, metaforele „estompate” devin concepte. Metaforele „stinse”, care asigură baza retoricii metafizice, şi care sunt corespondentele metaforelor moarte din vocabularul tradiţional, vor conduce la apariţia conceptelor (Paul Ricœur sublinia că „eficacitatea metaforei moarte nu-şi capătă înţelesul complet decât atunci când stabilim ecuaţia dintre *uzura* care afectează metafora şi mişcarea ascendentă ce constituie formarea conceptului. Uzura metaforei se disimulează în «preschimbarea» în concept”[3], [s. a.]). Transpunând opoziţia tradiţională dintre „métaphores vivantes” şi „métaphores mortes” în distincţia proprie „métaphores éteintes” şi „métaphores effectives”, filosoful francez va detecta şi impasul dominant al acestei noţiuni: nu se poate vorbi despre metaforă decât la plural; o singură metaforă, „fundamentală”, nu ar fi o metaforă în adevăratul înţeles derridarian, din moment ce metaforicul înseamnă joc plural care nu îşi poate epuiza sensurile.

La rândul său, Richard Rorty consideră că metafora este o modalitate de extindere a limbajului, încadrându-se în cele trei posibilităţi de încorporare a unei credinţe noi în reţeaua credinţelor precedente, şi anume percepţia, inferenţa şi metafora. Dacă percepţia şi inferenţa ne modifică în special valorile de adevăr ale propoziţiilor noastre, metafora operează prin

[1] Jacques Derrida, „La Mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique”, în *Marges de la philosophie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1985 (ed. I – 1972), p. 249.

[2] Anatole France notează la sfârşitul lui „Arist şi Polyphil sau Despre limbajul metafizic”, în *Grădina lui Epicur şi plimbările lui Pierre Nozière în Franţa*, trad. de Raul Joil, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1983, p. 86: „Cred, Arist, că te-am făcut să-ţi dai seama îndeajuns că orice expresie a unei idei abstracte nu poate fi decât o alegorie. Datorită unei soarte ciudate, acei metafizicieni care-şi închipuie că pot scăpa de lumea aparenţelor sunt constrânşi să trăiască perpetuu în alegorie. Poeţi trişti, ei sărăcesc fabulele antice de culoarea lor, nefiind decât nişte simpli culegători de fabule. Ei fac mitologie albă”. Pentru Derrida, mitologia albă păstrează ideea că metaforele au plecat de la o serie de sensuri „primitive”, „proprii”, care s-au estompat sau uitat odată cu utilizarea lor în discursul filosofic, uzura devenind structura însăşi a metaforelor. Mitologia albă se apropie astfel de palimpsest, încorporând în sine însăşi o istorie fascinantă a primelor sensuri care au produs-o şi care, atenţionează Derrida, este încă activă.

[3] Paul Ricœur, *Metafora vie*, trad. de Irina Mavrodin, Editura Univers, Bucureşti, 1984, p. 444.

transformarea setului de propoziţii cu care se lucra până atunci. Această operaţie nu este una adoptată de tradiţia filosofică; după cum remarcă Rorty, s-a considerat mult timp că limbajul curent reprezintă tot limbajul existent, iar ideea husserliană de a trasa întreg spaţiul logic posibil vine în continuarea acesteia. În concluzie, a trece metafora în lista surselor credinţelor noastre înseamnă a considera spaţiul logic şi limbajul drept „nelimitate", în pofida tradiţiei filosofice, care „a discreditat metafora, deoarece recunoaşterea metaforei drept cea de-a treia sursă de adevăr a periclitat concepţia despre filosofie ca proces care culminează cu imaginea, *theoria*, contemplarea […] O metaforă este mai curând o voce din afara spaţiului logic, decât o completare empirică a unei porţiuni din acel spaţiu sau o clarificare logico-filosofică a structurii acelui spaţiu"[1]. În acord cu înţelegerea metaforei şi a mitologiei albe de către Derrida, pare interesantă şi concluzia lui Rorty la analiza heideggeriană a „sarcinii filosofiei". În această lumină, perspectiva ar fi aceea a lecturării tradiţiei filosofice în efortul de a înţelege ce au însemnat pentru filosofi metaforele care s-au constituit ulterior, pentru noi, în concepte fixate sau chiar în adevăruri. Consecinţa acestui tip de demers este aceea a înţelegerii contingenţei limbajului filosofic şi, poate, a încercării de lărgire a acestui tip de vocabular. Tocmai în această ultimă idee filosoful american apreciază întreprinderile unor filosofi precum Derrida, care propun o „împrospătare" a vocabularului filosofic, o descentrare a imaginilor deja fixate, participând la competiţia dintre vocabularele filosofice. Rorty recunoaşte totuşi capcanele unor limbaje filosofice de tipul celui derridarian, care, de cele mai multe ori, ajunge să ofere contraargumente pentru tradiţia filosofică de până la el în cadrul vocabularului creat de însăşi acea tradiţie. Cu toate acestea, consideră că „filosofia interesantă e rareori o examinare a argumentelor «pro» şi «contra» unei teze. De obicei ea este, implicit sau explicit, locul în care se desfăşoară competiţia dintre un vocabular încetăţenit ce a devenit o pacoste şi un nou vocabular, format pe jumătate, ce promite vag lucruri mari"[2]. Un proiect similar celui descris aici pare a fi însăşi filosofia postmodernă, care se axează pe destabilizarea presupoziţiilor şi limbajului filosofiei moderne, „promiţând" uneori modificări masive şi uneori înscriindu-şi metalimbajul în chiar limbajul obiect canonizat al tradiţiei filosofice anterioare.

1.4. Indistincţia genurilor, indiferenţa faţă de categorii

[1] *Ibidem*, pp. 26-27.
[2] Richard Rorty, *Contingenţă, ironie şi solidaritate*, trad. şi note de Corina Sorana Ştefanov, Editura All, Bucureşti, 1988, p. 41.

De la conceperea postmodernismului ca stil şi până la *nivelarea distincţiei de gen dintre filosofie şi literatură*, saltul conceptual poate fi semnificativ, dar există voci care au proclamat deja această schimbare. Transformarea filosofiei în literatură[1] şi a literaturii în filosofie se înscrie în proiectul mai vast al criticii raţiunii totalizatoare prin răsturnarea primatului logicii în faţa retoricii. În acest context se amintesc îndeosebi trei nume importante pentru acest tip de dezbatere: Derrida, Rorty, Habermas.

Derrida este recunoscut pentru respingerea ideilor de sistem, origine şi primordialitate, precum şi pentru preferinţa pentru alegoric, metonimie, fragment şi secundaritate (suplementaritate). Deconstrucţia, după cum bine remarcau Jonathan Culler şi Richard Rorty, cere anularea distincţiei dintre filosofie şi literatură, facilitând impunerea forţei retorice a textului. Interpretarea care tratează scriitura ca pe o *construcţie retorică fictivă* şi care evidenţiază caracterul *literar*, mai degrabă decât consistenţa logică a argumentelor, îi este îngăduită lui Derrida tocmai datorită faptului că demersul deconstructivist se situează în afara cerinţelor procedurilor analitice şi discursive ale filosofiei şi ale ştiinţei. În *De la grammatologie*, filosoful francez utilizează o serie de „metode" ale criticii stilistice prin intermediul cărora „constrânge textele" (Habermas) împotriva părerilor explicite ale propriilor săi autori. Astfel, citirea scrierilor împotriva lor însele pentru a detecta înţelesuri care ar putea fi contrare înţelesurilor de suprafaţă, căutarea diverselor fisuri discursive, a simptomelor şi privilegierilor conceptuale (care sunt, de altfel, procedee împrumutate din critica poststructuralistă, aşa cum observăm şi la Peter Barry[2]) sunt câteva exemple ale utilizării conţinutului retoric împotriva conţinutului ideatic manifest. Mai mult decât atât, indistincţia filosofie – literatură s-ar baza şi pe imposibilitatea de a delimita între o utilizare „normală" a limbii şi una „neobişnuită", „deviantă". Scrierile lui Roman Jakobson sau ale lui Mary L. Pratt atestă dificultăţile conceptualizării funcţiei poetice a limbajului şi ale delimitării prezenţei sale atât în discursul literar, cât şi în cel ştiinţific sau cotidian. Derrida susţine indiferenţierea de gen dintre filosofie şi literatură şi pe baza elementelor metaforice (general

[1] În pofida pluralităţii discursurilor culturale, a triumfului sintacticului asupra semanticului în postmodernism, precum şi a raţionalităţii operaţionale asupra celei semnificante, Aurel Codoban consideră că locul discursului filosofic este neschimbat în postmodernism faţă de modernism şi că întotdeauna filosofia a avut o „înclinaţie" către literatură (şi nu către ştiinţă, deşi a sperat a atinge calităţile discursului ştiinţific). De asemenea, încercând să creioneze un „diagnostic" al discursului filosofic postmodern, Codoban afirmă: „Ceea ce rămâne sigur este diagnosticul filosofiei la posibilul capăt al modernităţii: ea a ajuns să fie un discurs de comentariu într-o cultură de citate. Este o filosofie nonfigurativă, care trăieşte din exploatarea semnificaţiilor gândite fie altcândva, fie altundeva. Singura întrebare pe care şi-o mai poate pune este autoreflexivă şi priveşte condiţiile sale de posibilitate. Discursul ei s-a reîntors de la epic la liric, fără ca prin aceasta să-şi inverseze emergenţa, pentru că lirica modernă la care s-a întors este mai mult un joc de limbaj decât un exerciţiu iniţiatic" (Aurel Codoban, *Filosofia ca gen literar*, Editura Design & Print, Cluj, 2005, p. 102).

[2] A se vedea Peter Barry, *Beginning Theory: An Introduction to Literary and Cultural Theory*, Manchester University Press, Manchester, 1995.

retorice) care sunt cuprinse în interiorul lor, astfel încât metafora pare a angaja „fără îndoială uzajul limbii zise naturale *în* discursul filosofic, şi chiar al limbii naturale *ca* limbă filosofică”[1] (s. a.).

Rorty afirmă posibilitatea unei *culturi postmetafizice* care nu s-ar mai construi pe teorie, ci mai ales pe genurile literare, dintre care filosoful ironist privilegiază romanul. Deşi susţine că în sensul de *metodă de interpretare* a textelor deconstrucţia necesită o distincţie clară între filosofie şi literatură, Rorty afirmă că „eu cred că noi toţi – derideeni şi pragmatişti deopotrivă – ar trebui să încercăm să ieşim din limitele slujbelor noastre prin estomparea totală a distincţiei literatură-filosofie şi prin promovarea ideii de «text general» nediferenţiat, linear”[2]. Dacă secolul al XIX-lea deţinea o disciplină considerată a fi *arhitectonică* pentru întreaga cultură, şi anume filosofia, în contemporaneitate ea şi-a pierdut autoritatea, cultura noastră fiind una a suspiciunii generalizate. În plus, „acolo unde idealismul secolului al XIX-lea voia să substituie un anumit tip de ştiinţă (filosofia) cu altul (ştiinţele naturii) drept centrul culturii, textualismul secolului al XX-lea vrea să plaseze literatura în centru şi să trateze ştiinţa şi filosofia, în cel mai bun caz, ca genuri literare”[3]. Predominanţa filtrului literar de lectură şi interpretare a textelor din diverse arii culturale implică numeroase consecinţe epistemologice şi determină o regândire a modalităţii de construcţie a unui discurs mai degrabă din perspectivă retorică, decât din punctul de vedere al utilizării unei metode. Valorificarea mai accentuată a literaturii faţă de filosofie este clar remarcată la un scriitor ca Paul Virilio, care declara că „credinţa mea este că filosofia este, simplu, o subdiviziune a literaturii. Pentru mine, Shakespeare este cu adevărat un mare filosof, poate mai important decât Kant şi alţii”[4]. Rorty subliniază că vocabula „literatură” tinde să acopere aproape orice tip de scriitură care ar putea să modifice sensibilitatea cuiva cu privire la lucrurile considerate a fi importante (cu alte cuvinte, discursul care facilitează reflecţia morală şi lărgeşte capacitatea de a pune probleme din multiple unghiuri de vedere este inclus în genul literar). În această situaţie, importanţa criticii literare (care are aceeaşi „demnitate” ca şi textul literar criticat) este în continuă creştere din moment ce furnizează o revizuire a vocabularelor finale

[1] Jacques Derrida, „La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique”, în *Marges de la philosophie,* p. 249.
[2] Richard Rorty, *Pragmatism şi filosofie post-nietzscheană. Eseuri filosofice 2*, trad. de Mihaela Căbulea, Editura Univers, Bucureşi, 2000, p. 141.
[3] Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982, p. 249.
[4] John Armitage, „From Modernism to Hypermodernism and Beyond: An Interview with Paul Virilio”, în *Theory, Culture and Society*, Sage Publications, London, Thousand Oaks and New Delhi, vol. 16 (5-6), 1999, p. 27.

care ne-ar constitui. Mai mult, pentru ironist, critica literară este „disciplina intelectuală conducătoare", iar criticii sunt adevăraţii „sfetnici morali".

Habermas atenţionează asupra pericolului intruziunii criticii literare în activitatea criticii metafizicii, situaţie ce ar periclita statutul şi substanţa proprii fiecăreia dintre ele. Pentru filosoful german, limba nu are doar o *funcţie poetică, deschizătoare de lume*, ci şi rolul de a *rezolva probleme*. Deşi diferitele tipuri de limbaje, de la cel al cotidianului până la cel al literaturii, ştiinţei, dreptului, filosofiei sunt impregnate cu elemente retorice, lucru ce determină înrudirea lor, totuşi „mijloacele retorice sunt supuse, în demersurile fiecărei discipline, unor forme *diferite* de argumentaţie"[1] (s. a.). Tocmai pentru că dispun de scopuri şi de moduri de cunoaştere diferite, care dezvoltă în special o anumită funcţie a limbajului, aceste discipline creează propriile lor *culturi de experţi,* care interacţionează în mod distinct cu lumea obişnuită, argumentează Habemas. Rorty va răspunde opiniei exprimate de filosoful german, susţinând utilitatea poetizării culturii în pofida dorinţelor habermasiene de validitate şi de reconstruire a unei forme de raţionalism[2]. Rorty sesizează că una dintre diferenţele de interpretare dintre el şi Habermas este aceea că în timp ce el vede în unii gânditori precum Heidegger, Nietzsche sau Derrida „filosofi privaţi buni", Habermas îi lecturează drept „filosofi publici răi".

Rorty interpretează demersul derridarian[3] nu ca pe o nerecunoaştere fundamentală a realităţii genurilor, ci ca pe o încercare de a construi ceva nou, prin detaşarea de trecutul filosofic. Derrida disemineză sensul în reţele de relaţii textuale, iar „rezultatul lecturii lui nu este acela de a ajunge la esenţe, ci de a situa texte în contexte – de a situa cărţi alături de alte cărţi (ca în *Glas*) şi de a îmbina frânturi din cărţi cu frânturi din alte cărţi. Unul dintre rezultatele acestei activităţi este acela de a obscuriza genurile, dar nu pentru că genurile nu

[1] Jürgen Habermas, *Discursul filosofic al modernităţii. 12 prelegeri*, trad. de Gilbert V. Lepădatu, Ionel Zamfir, Marius Stan, Editura All, Bucureşti, 2000, p. 204.

[2] Pentru a urmări reacţia lui Rorty la criticile aduse de Habermas în *Discursul filosofic al modernităţii*, a se vedea R. Rorty, *Contingenţă, ironie şi solidaritate*, pp. 124-129.

[3] Tocmai pentru că realizează distincţia public – privat, Rorty nu simte nevoia (habermasiană) de a considera desconstrucţia ca instrument social, de rezolvare a problemelor cu relevanţă publică, ci ca pe un demers care poate fi „util" doar în valenţele sale private. Rorty sugerează astfel că Habermas universalizează dorinţa sa ca orice discurs sau teorie trebuie să contribuie în mod direct la dezvoltarea socială. Rorty îl interpretează pe Derrida ca pe un ironist, iar pe „admiratorii" săi (Culler, de Man) drept teoreticieni care au generalizat întreprinderea derridariană într-o teorie generală, cu valoare explicativă, asupra limbajului, la care se raportează Habermas atunci când îi neagă posibilitatea de a utiliza un asemenea tip de limbaj în practică. În mod ironic, Rorty comentează: „Dacă «filosofia» ar putea demonstra într-adevăr că «limbajul» e ceva mai mult decât manipularea semnelor şi zgomotelor de către oameni în diferite scopuri private şi publice – dacă s-ar putea «demonstra» că «limbajul» este ceva care ar putea (aşa cum sugerează criticii deconstructivişti) să acţioneze pe cont propriu, să scape de sub control, să se înjunghie pe la spate, să-şi taie singur capul şi aşa mai departe, atunci *am* fi realmente în încurcătură. Însă nimic în afară de impulsul de a-l transforma pe Derrida într-un om cu o mare teorie despre un mare subiect nu sugerează că «limbajul» poate face ceva de acest gen" (Richard Rorty, *Adevăr şi progres. Eseuri filosofice 3*, trad. de Mihaela Căbulea, Editura Univers, Bucureşti, 2003, p. 226, [s. a.]).

sunt «reale». Ci pentru că una dintre modalităţile de a crea un gen nou este aceea de a uni frânturi şi părţi ale genurilor vechi – o activitate care n-ar produce efecte noi interesante dacă genurile vechi n-ar fi atât de distincte pe cât am crezut întotdeauna că sunt. Una este a împleti şuviţe colorate diferit în speranţa de a produce ceva nou şi alta a crede că «filosofia» a «demonstrat» că culorile sunt *realmente* «nedeterminate» şi «ambivalente»”[1] (s. a.). Prin urmare, la rigoare, genurile se mai pot încă diferenţia între ele, dar nu acesta este scopul actual al demersului postmodern, care tocmai prin această recombinare şi nediferenţiere intenţionează sa descopere ceva nou, mai ales în problematica limbajului şi a vocabularului filosofic.

Şi pentru teoriile literare situaţia s-a pus în termeni similari. Astfel, discursul literar, alături de cel filosofic, sunt considerate ca formând corpusul fundamental care poate oferi o viziune coerentă asupra lumii. Pentru Dominique Maingueneau, de pildă, chiar dacă cele două tipuri de discurs păstrează câte un nucleu particular, analiza lor productivă trebuie să înceapă prin surprinderea fondului lor comun. Utilizarea unor metode şi concepte valabile pentru alte tipuri de discurs i se pare mai profitabilă decât menţinerea disocierii dintre discursul literar şi cel non-literar. Conform noţiunii introduse de D. Maingueneau şi F. Cossutta, discursurile literare şi cele filosofice sunt, de fapt, *discursuri constituente*, care se prezintă drept „discursuri de Origine, validate fiind de o scenă de enunţare care se autorizează de la sine putere”[2], astfel încât, din această perspectivă, ele nu mai pot fi analizate izolat. Categoria discursurilor constituente se dovedeşte importantă deoarece permite o mai bună cercetare a raporturilor dintre filosofie şi literatură, dar şi dintre religie şi literatură, ştiinţă şi literatură etc. Chiar dacă există o serie de filosofi, precum Descartes şi Spinoza, a căror scriitură nu se poate preta căutării unor caracteristici literare, putând discuta în acest context despre autoconstituire discursivă (un discurs autoconstituent explicitează atât condiţiile generale ale construcţiei discursive, cât şi propria sa condiţie de posibilitate), alţi gânditori precum Platon, Kierkegaard sau Nietzsche (şi lista continuă în postmodernism) au dezvoltat o deschidere a identităţii lor filosofice către literatură, poezie, narativitate. Maingueneau tinde către ideea inexistenţei discursurilor în stare pură, către instituirea unei dominante discursive, care va înscrie în final un discurs într-o categorie anume. Această dominanţă este dată de accentuarea diferită a constituenţei: discursul filosofic va sublinia reflexivitatea speculativă, iar cel literar, reflexivitatea ficţională. A introduce literatura şi filosofia în cadrul discursurilor constituente

[1] *Ibidem*, p. 227.
[2] Dominique Maingueneau, *Discursul literar. Paratopie şi scenă de enunţare*, trad. de Nicoleta Loredana Moroşan, Editura Institutul European, Iaşi, 2007, p. 64.

poate conduce către o altă posibilitate de interpretare a lor şi a complexei relaţii dintre ele. În viziunea lui Maingueneau, „apartenenţa comună la discursurile constituente prezintă astfel avantajul de a stabili legături, zone de interpenetrare. Este suficient să ne gândim la eseurile poetice ale lui Nietzsche sau la teatrul lui Sartre, sau invers, la «filosofia» produsă pe marginea unei anumite literaturi (Proust…). Astfel problema valorii operelor se pune în mod total diferit. În loc să aşezăm în opoziţie criteriile de ierarhizare (estetice în literatură, etico-epistemologice în filosofie), trebuie să le facem să se întâlnească”[1]. Prin urmare, trăsătura constituenţei face ca un discurs să poată fi lecturat şi ca interior, şi ca exterior altor discursuri; astfel, discursul filosofic va crea efecte estetice ce vor putea fi lecturate literar, iar discursul literar va produce o creştere a inteligibilităţii lumii, condiţiei omului etc., ce poate fi interpretată din perspectivă filosofică. Postmodernii au exacerbat aceste indiferenţieri, romanele postmoderne abundând de problematici de natură filosofic-existenţialistă, în timp ce scriitura filosofică a îmbrăţişat o gamă largă de efecte literar-estetice, pe care le-a pus în aplicare în textele contemporane.

Sunt de subliniat în această direcţie şi reflecţiile lui Jean Baudrillard pe această temă, filosoful francez fiind cel care a discutat despre indeterminarea tuturor genurilor şi despre imposibilitatea de a mai distinge între categorii şi domenii: „*contaminarea tuturor categoriilor, substituţie a unei sfere cu alta, confuzia genurilor*. […] Legea care ni se impune este aceea a confuziei genurilor. Totul este sexual. Totul este politic. Totul este estetic. În mod simultan”[2] [s.n.]. Lipsa diferenţelor esenţiale dintre categorii, domenii şi discursuri pare a aboli sensul, dar şi împărţirile stricte ale modernismului, prefigurându-se astfel într-o „referinţă” a curentului postmodern. Acest proces de substuire, influenţare reciprocă şi obscurizare categorială conduce şi către o accentuată indiferenţă faţă de categorii (chiar dacă ele sunt utilizate), situaţie care a fost sancţionată de multe ori de către criticii fenomenului postmodern (a se vedea afacerea Sokal). Dacă metanaraţiunile şi-au pierdut rolul constitutiv, deconstrucţia a şters primeitatea anumitor concepte şi propune suplementaritatea, iar modelul a căzut pradă simulacrului, atunci categoriile mai pot fi interpretate doar ca urme ale unui discurs tradiţionalist, care şi-a pierdut din eficacitate. De asemenea, dacă graniţele dintre domenii se nivelează, atunci şi importanţa fondatoare a categoriilor lor proprii scade substanţial, ele fiind acum interşanjabile şi alcătuind constelaţii semnificative în funcţie de scopurile urmărite de fiecare scriitor în parte.

[1] *Ibidem*, p. 69.
[2] Jean Baudrillard, *La Transparence du Mal. Essai sur les phénomènes extrêmes*, Galilée, Paris, 1990, pp. 16-17.

1.5. Postmodernismul – sfârşitul filosofiei şi cel al categoriilor?

O altă problematică valoroasă care apare în cadrul acestei discuţii este aceea care reconectează postmodernismul de ideea „sfârşitului", astfel încât întrebarea care se iveşte firesc este: „reprezintă postmodernismul sfârşitul filosofiei?". În general, dacă modernismul şi-a construit proiectul în jurul ideii de organizare raţională a lumii, proiect considerat de cele mai multe ori ca fiind utopic, postmodernismul renunţă la acest ideal al raţiunii şi este astfel echivalat cu „decăderea utopiei". Sarcina filosofiei a fost definită aproape dintotdeauna ca fiind aceea de a cultiva raţiunea, iar „ideea raţionalităţii ordinii universale este la fel de veche ca filosofia însăşi, şi «postmodernismul» este atunci şi expresia pentru sfârşitul filosofiei, şi chiar şi a formei ei celei mai cotidiene – ca ideologie"[1]. *Logos*-ul dispreţuit este, astfel, un motiv determinant al „dispariţiei" filosofiei în postmodernism; patosul pentru raţiune, înscris în „fizionomia" filosofiei încă de la Socrate, este oarecum discreditat în discursul postmodern, care îşi afirmă preferinţa pentru incomensurabilitate, diferend, pluralitate şi diferenţă. Dincolo de această privire generală asupra subiectului, care poate conduce spre o concluzie „apocaliptică", lucrurile au fost mult nuanţate chiar de către filosofii postmoderni. Astfel, ocupându-se de problematica metaforei, Derrida, care a atacat dur conceptul de raţiune prin critica logocentrismului, observă similaritatea dintre metaforic şi filosofic, ambele având înscrise în ele însele ideea morţii lor. Autodistrugerea metaforelor este sesizată de către filosoful francez şi în ceea ce priveşte mişcarea filosofiei: „Metafora îşi poartă întotdeauna moartea în ea însăşi. Iar această moarte este fără îndoială şi moartea filosofiei. Dar acest genitiv este dublu. Este când moartea filosofiei, moartea unui gen ce aparţine filosofiei care se gândeşte pe sine şi se rezumă, se recunoaşte şi se împlineşte; când moartea unei filosofii care nu se vede murind şi care nu se mai regăseşte"[2]. Se observă aici accentul pus pe ideea morţii unui gen sau a unei forme de filosofie şi nu neapărat pe întregul său. De asemenea, sfârşitul filosofiei este văzut mai degrabă ca la Lyotard, sub forma anamnezei ce vrea să recupereze sensurile ce i-au scăpat până atunci sau sub forma reîntoarcerii la sine ca metodă de analiză.

Într-o manieră mult mai pragmatică şi nu atât de metafizică (ca la Derrida), Rorty consideră că „natura şi sarcina filosofiei" ar fi, de fapt, un „pseudo-subiect", iar discuţiile în jurul morţii filosofiei ar fi vide de conţinut, din moment ce nu se poate da o definiţie satisfăcătoare acesteia, astfel încât proiectele extrem de diferite ale unor gânditori precum

[1] Søren Gosvig Olesen, „Filosofia franceză mai recentă", în Anton Hügli, Poul Lübcke (coord.), *Filosofia în secolul XX*, vol. 1, *Fenomenologia, hermeneutica, filosofia existenţei, teoria critică*, trad. de Gheorghe Pascu, Andrei Apostol, Cristian Lupu, Editura All, Bucureşti, 2003, p. 508.
[2] Jacques Derrida, „La Mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique", în *Marges de la philosophie,* p. 323.

Carnap, Rawls, Hegel, Habermas sau Derrida să poată fi cuprinse sub umbrela sa. Filosoful american compară discuţiile despre sfârşitul filosofiei cu cele despre sfârşitul romanului, astfel încât ceea ce se poate afirma despre unul corespunde şi celuilalt: „termenul «roman» acoperă până în prezent atât de multe genuri diferite de lucruri […] încât toată lumea ştie că «moartea romanului» nu înseamnă altceva decât «moartea unui anumit gen de roman». Acelaşi cinism ar trebui resimţit şi în ceea ce priveşte anunţurile despre «sfârşitul filosofiei», care înseamnă în mod tipic ceva de genul «sfârşitul construcţiei de sistem metafizic», sau «sfârşitul empirismului», sau «sfârşitul cartezianismului»”[1]. Accentul cade pe depăşirea unui gen de filosofie, pe inadecvarea unui stil de filosofie sau a unei doctrine la condiţiile unei societăţi într-un anumit moment dat, sau pe mişcarea benefică a schimbării vocabularelor dintr-un domeniu. Cu toate acestea, în situaţia actuală, Rorty consideră că ar fi mai profitabilă o abandonare a modelului scientist al filosofiei tradiţionale şi chiar a figurii clasice a filosofului, care nu ne ajută să găsim soluţii la probleme de ordin social şi politic. În acest sens, filosoful american compară o posibilă întoarcere la filosofi în epoca actuală cu gestul ritual al strămoşilor noştri care căutau răspunsurile în autoritatea preoţilor. Pentru Rorty, progresul ţine şi de înlocuirea figurii filosofului cu aceea a poeţilor şi inginerilor, care pot produce mai multe proiecte cu efecte sociale mult mai mari.

Descentrarea discursului, contingenţa limbajului, lipsa oricărui temei universal – ca să nu amintim decât o parte dintre ideile aduse în discuţie de către filosofii postmoderni – au demontat falsele pretenţii ale metafizicii de a alcătui o listă de categorii care să îndeplinească exigenţa valabilităţii lor universale. Sistemele categoriale, aflate sub critica postmodernă, îşi expun extenuarea ontologică – acum ele sunt privite doar în contingenţa lor funciară şi în mişcare, în sensul că ele nu mai sunt imuabile, ci, dimpotrivă, sunt modificabile nu doar de la o paradigmă filosofică la alta, ci chiar de la un filosof la altul. Astfel, este „denunţată” ineficienţa categoriilor şi, în spirit heideggerian (şi apoi derridarian) păstrarea trăsăturilor metafizicii occidentale în interiorul lor. În acest context, „reacţia” filosofică postmodernă faţă de categorii a îmbrăcat mai multe forme, de la denunţarea sistemelor categoriale, la remanierea lor sau de la răsturnarea vechilor table categoriale la încercarea de a le recupera sub diverse aspecte (de pildă, ca *erehwon*-uri la Deleuze). Tot în această listă se poate adăuga şi indiferenţa faţă de categorii şi utilizarea lor într-un mod fie necritic[2], fie local, lipsit de

[1] Richard Rorty, *Adevăr şi progres. Eseuri filosofice 3*, p. 229.

[2] De exemplu, abuzul de concepte ştiinţifice şi împrumutul unui vocabular ştiinţific, chiar dacă sub forma metaforelor sau a altor figuri de stil, au fost sancţionate de către Alan Sokal şi Jean Bricmont odată cu „afacerea Sokal” şi întreaga publicistică ce a urmat apariţiei lucrării *Impostures intellectuelles.* În articolul „Que se passe-t-il” din *Libération*, 18-19 octombrie 1997, p. 5, cei doi îşi explică demersul, arătând cum au demonstrat că

măreţia lor ontologică. De aici s-a ajuns la ideea sfârşitului categoriilor, legată de cea a morţii acelui tip de filosofare care le folosea drept axe fondatoare; după cum se poate însă observa în practică, chiar cu un sens diminuat, „slăbit", ele subzistă într-o anumită măsură, conturând spaţiul scriiturii filosofice. Dincolo de o interpretare în cheie pesimistă, revizuirea categoriilor rămâne un important excurs în regândirea filosofiei ca atare.

2. Hiperrealitate şi simulare la Baudrillard

Teoreticianul francez Jean Baudrillard este îndeobşte considerat drept unul dintre cei mai cunoscuţi şi influenţi susţinători ai rupturii de formele moderne ale societăţii, culturii şi politicii[1], şi chiar ai unui „postmodernism apocaliptic" ce se instituie într-un set de discursuri „negative" sau pesimiste la adresa noilor situaţii din societate şi discurs. Interpreţii teoriilor baudrillardiene identifică trecerea de la lumea modernă patronată de Marx şi Freud la lumea postmodernă, care refuză logica producţiei şi se axează în jurul altor valori. Conceptele utilizate de către autorul francez în special în jurul anilor 1980 s-au transformat în repere ale discursivităţii postmoderne în genere – termeni precum simulacru, hiperrealitate, strategie fatală, seducţie regăsindu-se în vocabularul curent al postmodernismului. Punând sub semnul întrebării multe dintre presupoziţiile marxiste, freudiene şi structuraliste, Baudrillard a deschis calea către un discurs radical, astfel încât unii comentatori l-au catalogat drept teoreticianul „sfârşitului modernităţii". Acest sfârşit va fi urmat de o serie de alte „absenţe" consacrate: cea a socialului, a maselor, a istoriei, a sensului etc. Discursul său exacerbat, care îmbină virtuţile analizei cu cele ale eseului, vine să contureze contururile unei lumi noi, care nu mai poate fi surprinsă concludent cu vechile concepte şi strategii.

Fenomenele descrise în „etapa postmodernă" depăşesc limitele, categoriile şi valorile societăţii industriale, stabilindu-se astfel noi forme de organizare socială şi discursivă. Accentul pus pe proliferarea semnelor, pe critica raţiunii moderne şi a categoriilor binare care alcătuiau modul de gândire modern alătură demersul baudrillardian celui derridarian, diseminativ şi deconstructiv, sau celui deleuzian, rizomatic şi deteritorializant. Într-o societate

---

„intelectuali celebri precum Lacan, Kristeva, Baudrillard şi Deleuze au utilizat, într-o manieră repetată şi abuzivă, terminologie şi concepte ştiinţifice: fie folosind idei ştiinţifice totalmente în afara contextului lor, fără a oferi cea mai mică justificare empirică sau conceptuală acestui demers – subliniem că nu suntem deloc împotriva extrapolărilor de concepte dintr-un domeniu în altul, ci doar împotriva extrapolărilor făcute în lipsa argumentelor – fie aruncând cuvinte savante în capul cititorilor care nu sunt de formaţie ştiinţifică, fără a ţine cont de pertinenţa sau de sensul lor. Nu afirmăm nicidecum că acest lucru invalidează restul operei lor, asupra cărei validităţi suntem agnostici".

[1] A se vedea, de exemplu, Douglas Kellner, *Cultura media,* trad. de Teodora Ghiviriză, Liliana Scărlătescu, Editura Institutul European, Iaşi, 2001, p. 21; Steven Best, Douglas Kellner, *The Postmodern Turn,* The Guilford Press, New York, London, 1997, p. 26.

caracterizată de simulare, distincţiile dintre real şi model sunt erodate, Baudrillard utilizând conceptul de *implozie* al lui McLuhan pentru a sugera modalitatea prin care graniţele dintre imagine şi realitate dispar în hiperrealitate. Dacă termenul de „explozie" era caracteristic modernităţii, prin creşterea constantă a mărfurilor, progresul ştiinţei şi tehnologiei, dar şi prin diferenţierile între sferele sociale, discursive şi axiologice, Baudrillard argumentează că teoria imploziei este cea mai în măsură să descrie societatea postmodernă. Sublinierea eşecului societăţii precedente susţine ideea rupturii sale definitive de presupoziţiile ei metafizice, astfel încât Baudrillard insistă în majoritatea textelor sale din această perioadă să precizeze că asistăm la noi condiţii şi fenomene sociale care determină situaţii diferite de producere a enunţurilor, şi că există o semnificativă graniţă între societatea modernă şi cea contemporană, pe care va încerca în mod constant să o elucideze. Astfel, Baudrillard va descrie un set de implozii sugestive la nivelul ideologiilor, formelor culturale, al maselor şi socialului, pentru a proclama că întreaga societate, în ansamblul său, este implozivă. Şi ca efect al criticii poststructuraliste, dar şi al propriei evoluţii teoretice, Baudrillard va descrie şi implozia sensului şi a referinţei, fluxul simulacrelor ajungând să înlocuiască jocul textualităţii sau al discursurilor într-un univers destabilizat şi privat de structuri fixe.

Toate instanţele investite cu valoare în discursul modernităţii sunt considerate acum anihilate şi inactive în vederea explicării noilor realităţi, iar schimbările în planul discursivităţii sunt prinse şi ele în cadrul acestor modificări fundamentale ale opticii şi ustensilelor discursive şi retorice. Dacă schemele moderne binare, structurate şi bine fundamentate aveau pretenţia de a se referi la realitate şi de a o explica, discursul postmodern se evidenţiază prin raportarea la alte texte decât la referenţi externi, intertextualitatea introducând o anumită indeterminare şi relativitate discursive.

Sensul are nevoie de fundamente pentru a se construi; într-o epocă transparentă şi lipsită de profunzime, acesta este „îngheţat", deschizând calea nihilismului şi a melancoliei drept trăsături de bază ale omului postmodern. În locul dispărutului „mod de producţie", Baudrillard începe să teoretizeze „modul de dispariţie" a mai multor instanţe moderne: sensul, socialul, istoria, evenimentul, singularitatea etc. În această nouă configurare, definiţiile se dovedesc imposibile, Baudrillard prezentând imaginea unui univers deconstruit, din care au rămas doar fragmente, acest „joc cu fragmentele" fiind însuşi postmodernismul. Poate mai bine decât la oricare alt filosof postmodern, caracteristicile contemporaneităţii se regăsesc în modalitatea de a scrie, în stilul, scriitura şi retorica baudrillardiană, care i-au convins pe unii critici să apropie proiectul său de câteva concepte-cheie ale gândirii bahtiene: „delectându-se cu deconstrucţia, răsturnarea şi inversiunea, Baudrillard […] parodiază regulile jocului,

codurile, convenţiile şi ierarhiile modernităţii, indicându-le convenţionalitatea, arbitrarietatea şi frecventul lor caracter grotesc. Celebrând o «relativitate voioasă» (Bahtin via Nietzsche), Baudrillard desfide «ultima judecată» şi anulează distincţiile ierarhice, în timp ce goleşte cele mai înalte valori ale modernităţii de semnificaţia şi de validitatea lor. […] Textele baudrillardiene sunt de asemenea carnavaleşti prin aceea că distrug obişnuitele graniţe academice şi transgresează limitele discursului academic, angajându-se într-un tip diferit de practici textuale şi joc"[1]. Aşa cum conceptul de *carnaval* era la Bahtin fundamentul eliberărilor de constrângeri, la fel şi discursul lui Baudrillard prezintă eliberarea de principiile, fundamentele, categoriile şi presupoziţiile dominante şi constrângătoare ale modernităţii, care conduce la destabilizarea ierarhiilor şi la amestecul contrariilor sau al genurilor. La fel cum carnavalul desemnează o sărbătoare care nu se desfăşoară sub auspiciile patetismului sau ale încrâncenării, ci cu voioşie, dar o voioşie conştientă şi într-o anumită măsură asumată, deoarece nu conduce la schimbarea reală a ordinii existente, ci la acceptarea pieirii existenţei, la fel s-a vorbit şi despre textele postmoderne ale lui Baudrillard că transmit ideea unei deconstrucţii a lumii moderne lipsite de patetism, şi într-un anume sens contaminată de o „voioşie" nietzscheană, completată totuşi de un sentiment acut de melancolie („melancolia este calitatea inerentă a modului de dispariţie a sensului […]. Toţi suntem melancolici."[2]). De asemenea, aşa cum carnavalul face apel la o gamă largă de strategii şi procedee ca parodia, grotescul, râsul, la fel şi „carnavalul postmodern" se recunoaşte în scene ale persiflării, distrugerii şi nimicirii modurilor de construcţie a bunurilor culturale moderne îndelung venerate, care ar încorpora spiritul vechii ordini culturale.

Astfel, dacă în prima etapă, a analizei lumii moderne a consumului, sistemului obiectelor, a productivităţii, discursul baudrillardian se construia în jurul unor categorii destul de tari, văzute drept ordonatori ai existenţei, în special datorită influenţei marxiste, în etapele care urmează (stadiul proto-postmodern şi cel postmodern, în viziunea lui Best şi Kellner, sau situaţionismul şi critica vieţii cotidiene, semiologia şi semiurgia, postmodernitatea şi postmodernismul – în împărţirea lui Barry Sandywell) se observă o erodare a categoriei de realitate, ajungându-se chiar la negarea sa. Astfel, universul postmodern este caracterizat de o supremaţie a simulacrelor, ca la Deleuze, şi de o deconstrucţie accentuată a limbajului, ca la Derrida.

[1] Douglas Kellner, *Jean Baudrillard. From Marxism to Postmodernism and Beyond*, Stanford University Press, Stanford, 1989, pp. 93-94.
[2] Jean Baudrillard, „Sur le nihilisme", în *Simulacres et simulation*, Galilée, Paris, 1981, p. 234.

2.1. Realul şi „ceea ce este mai real decât realul”

Hiperrealitatea şi simularea sunt două dintre cele mai cunoscute concepte care alcătuiesc vocabularul baudrillardian şi care, dincolo de acesta, intervin constant în majoritatea discuţiilor despre postmodernism, trecând astfel în limbajul postmodern ca atare. Baudrillard introduce noţiunea de hiperrealitate preluând o imagine sugestivă de la Jorge Luis Borges, aceea a cartografului unui imperiu, care realizează o hartă atât de detaliată încât acoperă în totalitate teritoriul pe care trebuie să-l reprezinte, hartă care, odată cu declinul imperiului, începe să se deterioreze. Pentru ca această imagine alegorică să corespundă termenului de hiperrealitate, ea trebuie să suporte tratamentul inversiunii – în concepţia lui Baudrillard, este vorba despre hiperrealitate atunci când harta precede şi generează teritoriul şi mai curând el decât harta se va descompune apoi. Ceea ce se dispare acum în hiperrealitate sunt chiar *conceptele* de hartă şi teritoriu, care sunt deplasate în simulacru: „astăzi, abstracţia nu mai este aceea a hărţii, a dublului, a oglinzii sau a conceptului. Simularea nu mai este aceea a unui teritoriu, a unei fiinţe referenţiale, a unei substanţe. Ea reprezintă generarea prin modele a unui real lipsit de origine şi de realitate: hiperrealul”[1]. Hiperrealitatea marchează sfârşitul reprezentării, iar ca perioadă se pliază stadiului postmodern, ce vine după „stadiul-oglindă” al capitalismului industrial. Tocmai din acest motiv utilizează Baudrillard concepte precum „oglindă”, „dublu”, „hartă”, care reprezintă metafore pentru un tip de cunoaştere modernă, ce este considerată că reflectă o realitate externă, dar care acum sunt complet neadecvate noului stadiu, lipsit de referenţialitate. Acest nivel în care realul dispare în simulări perfecte este caracterizat de abisul sensului şi de dispariţia diferenţei – dacă în reprezentare există o diferenţă clară între original şi copie, hiperrealitatea nu doar că desemnează absenţa originalului şi a oricărui tip de referenţialitate, ci şi substituţia în locul realului a semnelor sale artificiale, faţă de care nu mai există însă indicii diferenţiatoare. Prin urmare, nu doar că realul nu mai este „dat”, ci reprodus în mod artificial, dar rezultatul nu este nici de ordinul irealului, nici de cel al suprarealului, imitării sau parodiei, ci reprezintă „halucinatoria asemănare” a realului cu sine însuşi.

2.1.1. Hiperreal şi imaginar

Pentru a contura cât mai bine conceptul de hiperrealitate, Baudrillard face o distincţie clară între *hiperreal* şi *imaginar*: „realul nu se retrage în folosul imaginarului, el se retrage în folosul a ceea ce este mai real ca realul: hiperrealul. Mai adevărat decât adevăratul este

[1] *Ibidem*, p. 10.

simularea”[1]. Cultura postmodernă emite un mesaj cel puţin straniu: realul a dispărut şi nici iluzia nu mai este posibilă. Cum imaginea a înlocuit realitatea pe care ar trebui să o reflecte, realul şi imaginarul devin aproape imposibil de definit. Ficţiunea este confundată cu faptul, iar imaginaţia nu mai reprezintă un centru creator de sensuri, ci o oscilaţie lipsită de referinţă şi raţiune, la fel cum şi naturalul încetează să mai existe: „A existat mai înainte o clasă specială de obiecte alegorice şi puţin diabolice: oglinzile, imaginile, operele de artă simulate, dar transparente, manifeste, care aveau stilul lor. Şi plăcerea consta în a descoperi «naturalul» în ceea ce era artificial şi contrafăcut. Astăzi, când realul şi imaginarul se confundă în aceeaşi totalitate operaţională, fascinaţia estetică este peste tot: este percepţia subliminală, trucajul, montajul, scenariul”[2]. Deoarece cultura occidentală este subjugată imaginii, totul poate fi transformat într-o uriaşă bandă de lectură, realitatea însăşi, confundându-se cu propria sa imagine, nu mai este considerată un semn de putere, ci doar un scenariu. Postmodernismul are drept idee de referinţă moartea iminentă a imaginaţiei, raportul real/imaginar nefiind inversat sau disproporţionat, ci pur şi simplu ignorat.

În *L'Échange symbolique et la mort,* Baudrillard aplică problematica hiperrealităţii în domeniul artei, tocmai pentru a accentua faptul că hiperrealitatea nu poate fi confundată cu imaginarul, visul sau fantasma. În acest context apare întrebarea: dacă vorbim în istoria artelor de suprarealism, poate constitui „hiperrealismul” un nou curent artistic? Baudrillard afirmă că suprarealismul este încă solidar cu realismul pe care îl contestă, dar îl şi atestă, intensificându-l prin intermediul imaginarului, în timp ce „hiperrealismul” consideră depăşită contradicţia real – imaginar, postulând o situare „dincolo de punctul de dispariţie a artei”. Dacă sloganul stadiului suprarealist era „realitatea depăşeşte ficţiunea”, în stadiul hiperrealist toată realitatea cotidiană, politică, socială, a trecut în jocul realităţii, transformându-se în metamorfozarea sa statică. „Pentru a ieşi din criza reprezentării, trebuie să introducem realul în repetiţie pură”[3], să facem vid în jurul său pentru a crea, astfel, privirea pură, lipsită de obiect. Dacă suprarealismul este văzut ca o etapă *hot* şi fantasmatică, hiperrealismul este *cool* şi cibernetic, producând euforia simulării.

2.1.2. Hiperrealitate şi iluzie

O altă distincţie importantă este aceea dintre *hiperrealitate* şi *iluzie* – excesul de realitate la care trimite primul concept nu înseamnă echivalarea acestuia cu iluzia;

[1] Jean Baudrillard, *Strategiile fatale*, trad. de Felicia Sicoie, Editura Polirom, Iaşi, 1996, p. 15.
[2] Jean Baudrillard, *L'echange symbolique et la mort*, Gallimard, Paris, 1976, p. 116.
[3] *Ibidem*, p. 112.

dimpotrivă, susţine Baudrillard, iluzia este un indiciu al existenţei realităţii şi nu al dispariţiei sale. În acest sens, el afirmă sentenţios: „iluzia nu mai este posibilă deoarece realul nu mai este posibil”[1], indicând în mod clar indestructibila relaţie care există între cele două concepte în cadrul schemelor sale argumentative. Viteza modernităţii, determinată de dezvoltarea tehnologiei, a mass-mediei, precum şi de o serie de schimbări de ordin economic, politic, sexual a realizat o presiune cu ajutorul căreia subiectul a fost „expulzat” din istorie. „Pentru ca un lucru să aibă sens îi trebuie o scenă şi pentru ca o scenă să existe îi trebuie o iluzie, un minim de iluzie, de mişcare imaginară, de înfruntare a realului care să vă cucerească, să vă seducă, să vă revolte”[2], însă în terorism, inflaţie sau războiul nuclear (exemple oferite frecvent de către Baudrillard) nu există nici un fel de iluzie minimală, ci o suprareprezentare mediatică care fabrică încontinuu imagini. Informaţia şi mass-media nu creează o scenă, ci doar un ecran lipsit de profunzime şi de iluzie, iar ceea ce este lipsit de iluzie este mort şi inspiră teroare. Ceea ce este în întregime solubil în comunicare şi devine transparent este în mod iremediabil obscen: „Societatea de consum a fost trăită sub semnul alienării, ca societate a spectacolului – dar tocmai, exista spectacol, iar spectacolul, chiar alienat, nu este niciodată obscen. Obscenitatea începe când nu mai există spectacol, scenă, teatru, când totul devine de o transparenţă şi o vizibilitate imediate, când totul este expus luminii puternice şi inexorabile a informaţiei şi comunicării”[3]. În *Le crime parfait*, Baudrillard reconstituie istoriei unei crime – „crima” realului şi a exterminării iluziei vitale, radicale a lumii. În stadiul actual, nu doar realul nu este posibil, ci şi iluzia – cine acceptă conceptul de „iluzie” asumă într-un fel şi termenul de „realitate”. În orizontul descris de către simulare, dispariţia realităţii şi a iluziei nu sunt fenomene semnalate, marcate sau enunţate, dimpotrivă, susţine Baudrillard, dispariţia lor este un fenomen mascat, el însuşi un simulacru de un anumit ordin[4], astfel încât, în general, hiperrealitatea poate fi înţeleasă ca un sistem de simulări care se simulează pe ele însele, într-o halucinantă pierdere a ideii de referinţă sau origine.

Aceste consideraţii nu neagă posibilitatea subiectului uman de a mai discerne între simulare şi realitate, ceea ce susţine Baudrillard fiind faptul că odată cu epoca

[1] Jean Baudrillard, *Simulacres et simulation*, p. 36.
[2] Jean Baudrillard, *Strategiile fatale*, p. 72.
[3] Jean Baudrillard, *Celălalt prin sine însuşi*, trad. de Ciprian Mihali, Editura Casa Cărţii de Ştiinţă, Cluj, 1997, p. 15.
[4] În *Le crime parfait*, Galilée, Paris, 1995, p. 18, Baudrillard notează: „trăim într-o lume în care cea mai înaltă funcţie a semnului este aceea de a face să dispară realitatea, şi în acelaşi timp de a masca această dispariţie. Astăzi, arta nu face altceva. Mass-media nu fac alt lucru”.

postmodernă acest proces este din ce în ce mai greu de realizat din cauza perfecţiunii simulacrelor tehnologice şi mediatice. Se poate discuta în acest caz despre două tipuri de hiperrealitate: o hiperrealitate „puternică", situaţie în care nu se poate discerne originalul de copie, adevăratul de fals, şi o hiperrealitate „slabă", atunci când subiectul poate realiza aceste distincţii, dar preferă artificialul, falsul, hiperrealul. Această ultimă categorie aruncă o lumină interesantă asupra conceptului de subiect postmodern, care poate ajunge să aleagă o variantă excesivă a realului în locul celei autentice (a prefera, de pildă, să vizitezi Tour Eiffel din Las Vegas decât originalul din Paris…).

Într-un interviu acordat pentru „Hummains Associés" după publicarea cărţii *L'Illusion de la fin ou la grève des évenements* în 1992, Jean Baudrillard atacă problema relaţiei dintre iluzie şi realitate. În viziunea sa, cultura noastră este în curs de a extermina iluzia sub toate formele sale, iar puterea ei a trecut în lucruri, în tehnologie şi alte tipuri de tehnică, ceea ce ar semnifica, de altfel, că utopia a murit. Într-o anumită accepţiune, realul s-a pierdut în profitul virtualului, dar pierderea cea mai gravă ar fi aceea a iluziei în forma sa radicală. Realul pare a fi „în provizorat", de această situaţie fiind responsabile şi sistemele noastre de gândire şi metafizice; în acest sens, Baudrillard consideră că noi suntem cei care am forţat într-un fel lumea să devină reală prin intermediul culturii pe care am organizat-o în jurul mitului realităţii, şi nu în jurul unei matrici simbolice de altă natură.

2.1.3. Hiperrealitate şi mass-media

O bună interpretare a teoriei hiperrealităţii nu poate fi realizată în lipsa corelării cu dezvoltarea tehnologică a societăţii sau cu creşterea considerabilă a influenţei mass-media. Desemnat ca „unul dintre cei mai importanţi teoreticieni ai fenomenului culturii media ai deceniului şapte şi începutului deceniului opt"[1], Baudrillard va oferi multe exemple din domeniul mass-media pentru a explica noţiunile de hiperrealitate şi simulare. Astfel, tehnologiile de comunicare acaparează lumea cu realităţi care se autogenerează şi se auto-oglindesc, imaginile pe care ele le transmit înlocuind chiar principiul de realitate. Dacă la început mass-media îndeplineau o funcţie-oglindă asupra realităţii, în încercarea de a prezenta informaţii-xerox ale evenimentelor, acum, consideră filosoful francez, mass-media s-au constituit într-un veritabil domeniu al hiperrealităţii. Principiul referenţialităţii abolindu-se, se poate chiar considera că denumirea de mass-media este greşită din moment ce nu mai există mediere între o realitate şi alta, ci doar succesiuni de simulări. Astfel, hiperrealitatea este

[1] Douglas Kellner, *Cultura media*, p. 349.

rezultatul medierii tehnologice a experienţei, care încearcă să transforme în realitate propria sa reţea de imagini şi semne, lipsite acum de orice referent extern. Imperiul semnelor este resimţit în toate domeniile şi inclusiv producţia este aceea a semnelor, şi nu a realităţii, la fel cum schimbul simbolic a devenit hiperreal, reprezentând „ceea ce este deja reprodus" (în timp ce realul este „ceva căruia este posibil să-i procuri o reproducere echivalentă"[1]).

Mass-media par a conduce în mod inevitabil la transformarea realităţii în semne lipsite de conţinut, simulacrul mediatic oferind mai multă credibilitate decât faptele şi experienţele obişnuite, cotidiene. Realitatea şi reproducerea ei prin mijloace tehnice se confundă, ducând la apogeul retoricii (nu mai există distincţia original/copie). Prin afirmarea instantaneităţii virtuale a mesajelor şi a informaţiilor, realitatea apare ca o „excrescenţă". Folosindu-se de acest mecanism explicativ, autorul francez răspunde „profeţilor" care anunţau „sfârşitul istoriei": „nimic nu are loc în timp real. Nici măcar istoria. Istoria în timp real este reţeaua de televiziune CNN şi informaţia instantanee care e tocmai contrariul istoriei"[2]. Hiperrealizarea conduce la denaturalizare – discursurile tind să devină simultane, masele nu mai reacţionează decât ca spectatori, puterea şi-a pierdut esenţa politică, dizolvându-se într-o acţiune publicitară şi mediatică, iar războiul este doar unul virtual. După expresia creată de Taylor şi Saarinen, trăim în ceea ce se numeşte *simcult*, cultura simulacrului şi a condiţiilor ei actuale, care permite ca întreaga lume a cunoaşterii să devină o zonă a „liberului schimb".

Unul dintre exemplele oferite în *Simulacres et simulation* este acela al unui „reality-show", care are în centrul atenţei familia Loud, reality-show ce introduce o serie de situaţii care pot fi considerate de ordinul hiperrealului, deoarece afirmând că prezintă nedistorsionat realul într-un prezent continuu, fără montaje sau decupaje, de fapt se va ajunge ca televiziunea să oblitereze realitatea. Din perspectiva abordată de Baudrillard, nu găsim în acest exemplu decât într-o primă interpretare elemente orwelliene de tipul Big Brother sau din categoria panopticonului foucauldian; în momentul în care intră în joc dorinţa de a filma viaţa acestei familii „ca şi cum televiziunea nu ar fi fost acolo", deja putem vorbi despre un alt stadiu decât acela al supravegherii, al violării intimităţii sau al transparenţei. Pentru Baudrillard, acest „frison al exactitudinii" şi al unei estetici perfecte a similarităţii dintre model şi reprezentare sunt indicii ale pericolului televiziunii – ea tinde să fie o reprezentare care pretinde să fie realitatea însăşi. În această etapă, se poate vorbi despre o ambiguitate generală – prezintă televiziunea viaţa cotidiană a familiei Loud, sau se prezintă, de fapt, pe sine însăşi, în ceea ce filosoful francez numeşte matricea şi codul său interne? Baudrillard argumentează în favoarea

[1] Jean Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, p. 114.
[2] Jean Baudrillard, *L'Illusion de la fin ou la grève des événements*, Galilée, Paris, 1992, p. 130.

celei de-a doua variante, mai ales că în lipsa unui „spaţiu obiectiv", televiziunea nu-şi poate aroga perspectiva „ochiului divin", a imaginii absolut veridice şi obiective. Hiperrealitatea se manifestă şi prin inversarea rolurilor clasice – „împreună cu familia Loud, «nu vă mai uitaţi la televizor, ci televizorul este acela care vă priveşte (trăieşte)». […] Acesta este stadiul ulterior al relaţiei sociale, al nostru, care nu mai este acela al persuasiunii (era clasică a propagandei, ideologiei, publicităţii etc.), ci al deturnării (*dissuasion*)"[1]. În acest context, Baudrillard declară inadecvarea ideilor situaţioniştilor la noile condiţii; nu mai poate fi vorba de spectacol, ci de epoca în care formula lui McLuhan – „the medium is the message" – este un principiu de bază. Faptul că medium-ul nu mai poate fi sesizat şi disociat de mesajul pe care ar trebui să îl poarte este simptomatic atât pentru cazul prezentat (cel al familiei Loud), dar şi pentru mass-media în general. Efectele asupra subiectului sunt cele de ordinul hiperrealului: televiziunea se dizolvă în viaţă, la fel cum viaţa este dizolvată în televiziune (care este percepută după modelul ADN-ului).

Baudrillard mută discuţia într-un plan superior, indistincţia mediu/mesaj este generalizată asupra tututror schemelor binare prin intermediul cărora se asigura până acum o viziune „confortabilă" asupra realităţii şi teoriei. Astfel, Baudrillard postulează dispariţia structurilor duale care organizau până acum totalitatea câmpului discursiv, precum şi a oricărei articulaţii care determina producerea sensurilor după o logică prestabilită. Modelul limbajului mediatic îl conduce la afirmaţii similare celor ale lui Derrida, astfel încât faptul că „discursul «circulă» trebuie luat în sens literal: înseamnă că el nu mai merge de la un punct la altul, ci că parcurge un ciclu care înglobează în mod *indistinct* poziţiile de emiţător şi de receptor, în continuare ireperabile în ele însele. […] Circularizarea puterii, cunoaşterii, discursului pune capăt oricărei localizări a instanţelor şi a polilor"[2] (s. a.). Această luare de poziţie neagă existenţa vreunui centru, astfel încât în acest sens lumea devine ex-centrică, la fel ca şi discursurile pe care subiecţii le formulează. Dacă înainte exista o viziune asupra lumii şi o concepţie despre discurs, pentru care organizările lor convergeau către un centru, către un înţeles sau un principiu de bază, acum Baudrillard consideră că mai degrabă putem vorbi despre diseminare şi de un fel de forţă „antigravitaţională" în cadrul producerii discursive. Aceste tipuri de afirmaţii, alături de textul *Oublier Foucault*, au pus fundamentele criticii baudrillardiene asupra puterii văzută în accepţiune clasică, dar aplicată condiţiilor actuale. Alături de centralitate, dispare şi instanţa puterii, sursa ei nu mai poate fi identificată cu exactitate, fiind de o asemenea manieră diseminată în societate, încât reperarea în termeni de

[1] Jean Baudrillard, *Simulacres et simulation*, p. 51.
[2] *Ibidem*, p. 52.

emiţători sau poli a devenit imposibilă. Hiperrealitatea conduce la indiferenţiere, la colapsul tuturor dihotomiilor şi contradicţiilor, astfel încât lumea în care trăim ne este prezentată ca aflându-se în plin proces de implozie, de ştergere a diferenţelor clasice. O consecinţă a acceptării ideii de hiperrrealitate este şi aceea a unei răspândiri atât de uniforme a puterii, încât aceasta, susţine Jean Baudrillard, a fost neutralizată în totalitate. Comentând afirmaţia, Connor consideră că autorul discutat este în opoziţie atât cu analiza puterii realizată de Foucault, în viziunea căruia aceasta acţionează în funcţie de reţele localizate de „microputere", cât şi cu opinia lui Lyotard în ceea ce priveşte teoria jocurilor de limbaj concurente în societate, din moment ce sistemul simulacrelor este relativ inert.

2.2. Succesiunea simulacrelor

2.2.1. Sfârşitul mitului originii

Conceptul de hiperrealitate nu poate fi înţeles în lipsa unei teoretizări a simulacrelor, mai ales că de cele mai multe ori a fost asimilat ultimului stadiu al acestora, acolo unde îşi găseşte întreaga semnificaţie de imagine fără referinţă, produsă în absenţa originalului. În „L'ordre des simulacres", Baudrillard prezintă procesul complex prin care lumea naturală a fost înlocuită în mod gradual cu lumea tehnologiei şi cu semne autoreferenţiale. Astfel, schiţa istorică a succesiunii simulacrelor, care culminează o dată cu societatea contemporană, procură o teorie în acelaşi timp istorică şi fenomenologică, prin intermediul căreia se încearcă argumentarea modalităţii în care simulacrele au ajuns să domine întreaga viaţă socială şi discursivă. Criticii autorului francez au observat în mod corect influenţa pe care atât metoda arheologică, cât şi teoria epistemelor dezvoltate în *Les mots et les choses* de către Foucault o au în stabilirea succesiunii simulacrelor (organizarea nivelurilor este similară, în schimb dezvoltarea teoriei simulacrelor a condus într-o măsură şi mai mare la contestarea de către Baudrillard a relevanţei pentru contemporaneitate a ideii de putere la Foucault).

Asumând trecerea de la principiul realităţii, care a reprezentat un stadiu al legii valorii, la situaţia actuală, în care „totul se răstoarnă în indeterminare, toată realitatea este absorbită de hiperrealitatea codului şi a simulării"[1], Baudrillard prezintă trei tipuri de simulare care s-au succedat încă din Renaştere:

– *copia* (contrafacerea, imitaţia), care este schema dominantă a culturii clasice, de la Renaştere la Revoluţia industrială, presupune o lege naturală a valorii;

[1] Jean Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, pp. 8-9.

– *producţia*, caracteristică perioadei industriale, poate fi echivalată conceptului de *reproducţie* la Walter Benjamin şi presupune o lege comercială a valorii;

– *simularea ca atare,* care aparţine fazei actuale, constă într-o continuă reproducţie şi referire la sine a semnelor guvernate de un cod, această etapă fiind coordonată de legea structurală a valorii[1].

Sistemul simulacrelor trece astfel de la epoca feudală, care presupunea o ordine socială extrem de bine stabilită pe baza unei ierarhii şi în care semnele erau perfect clare şi fixate, către ordinea burgheză, caracterizată de o luptă la nivelul semnelor distinctive şi în care reproducerea în serie devine o lege nouă, dominată de mecanismul pieţei, şi se termină cu ordinea actuală, în care simulacrele înşele par a constitui totul. În epoca feudală, falsificarea în interiorul sistemului de semne nu era posibilă, fiecare dintre ele având o difuzare restrânsă şi o valoare bine definită, astfel încât arbitrareitatea era exclusă. Semnul modern timpuriu este „eliberat" din ierarhia feudală, dar va continua să imite natura şi „chiar şi astăzi este vie nostalgia unei referinţe naturale a semnului, în pofida revoluţiilor care au spart această configuraţie, ca aceea a producţiei, unde semnele încetează să se mai refere la natură"[2]. Arta din această perioadă imită natura, Baudrillard enumerând creşterea importanţei teatrului, a artei baroce, dar şi proliferarea unui material nou, stucul, drept mărturii ale „metafizicii falsificării" şi ale dorinţei unificării societăţii burgheze într-un sistem propriu de semne, care să-i reflecte imaginea şi puterea[3]. Baudrillard sugerează în această manieră că un scop inerent ordinii interne a simulacrelor este acela de a produce un sistem universal de putere şi control.

Al doilea tip de simulacru apare odată cu revoluţia industrială şi este portretizat în seriile industriale; diferenţa dintre primul tip de simulacru şi cel de-al doilea este reliefată de către autor prin comparaţia dintre sistemul automat (*l'automate*) şi robot (*le robot*) – dacă primul rămâne analogul omului şi încă un interlocutor al acestuia, al doilea se inserează într-o relaţie de echivalenţă cu omul, ca un dublu al său. În această comparaţie rezidă distincţiile nete dintre un simulacru care mai face trimitere la un original, şi unul care, progresiv, tinde să oblitereze complet referinţa externă. Această distanţare de original şi de referinţă va fi cu atât mai mare în ceea ce priveşte simulacrul de ordinul al treilea. Dacă simulacrul de prim ordin conţinea în sine interogativitatea asupra naturii, cel de-al doilea ordin priveşte natura ca pe un obiect ce trebuie să fie dominat, seriile industriale fiind replici exacte, produse prin procese de reproducere tehnică, de cele mai multe ori automate. În acest sens, ideea de diferenţă suferă o

[1] *Ibidem*, cap. II, „L'ordre des simulacres", pp. 75-118.
[2] *Ibidem*, p. 79.
[3] În acest sens, Baudrillard remarcă faptul că „simulacrele nu sunt numai jocuri de semne, ci ele implică raporturi sociale şi putere socială" (*ibidem*, p. 80).

transformare importantă de la un stadiu la celălalt: „simulacrul de primul ordin nu a abolit niciodată diferenţa – el presupune întotdeauna altercaţia sensibilă a simulacrului şi a realului […] Simulacrul de ordinul doi simplifică problema prin absorbţia aparenţelor sau prin lichidarea realului – el construieşte, în orice caz, o realitate fără imagine, fără ecou, fără oglindă, fără aparenţă. Nu mai este vorba de asamblare sau dezasamblare, de Dumnezeu sau de om, ci de o logică imanentă a principiului operaţional”[1]. Simulacrul industrial (de ordinul al doilea) pierde astfel relaţionarea cu originalul, el nu mai este nici corespondentul acestuia şi nici reflectarea sa, ci un echivalent care introduce legea comercială ca posibilitate a producţiei. Realitatea, care în viziunea lui Baudrillard semnifică ceva singular, *sui generis*, este acum extinsă şi multiplicată în serii indefinite guvernate de condiţiile reproducerii mecanice.

În acest stadiu, Baudrillard îi valorifică pe McLuhan şi pe Benjamin în pofida lui Marx – primii au observat mult mai adecvat, consideră autorul francez, faptul că reproducerea, multiplicarea serială au luat locul producţiei şi în acest proces tehnica nu reprezintă o „forţă productivă”, ci un nou mediu sau principiu al societăţii. De altfel, unii exegeţi ai scrierilor baudrillardiene consideră că „analiza hiperrealităţii poate fi văzută ca o extensie şi o radicalizare a teoriei reproducerii mecanice a lui Walter Benjamin”[2], care dezvoltă un număr de consecinţe sociale şi ontologice ale intruziunii crescânde a mijloacelor tehnice în societate (în special în domeniul artei, unde exemplul fotografiei, cinematografului sau dadaismului sunt relevante). Benjamin observă că, deşi în principiu, orice operă de artă poate fi reproductibilă, de abia în jurul anului 1990 tehnicile de reproducere au ajuns la un nivel care „le permitea nu numai să fie aplicate la toate operele de artă ale trecutului şi să provoace o modificare profundă a impactului lor asupra publicului, dar şi să se impună, ele însele, ca forme originale de artă”[3]. Se observă asemănarea cu caracteristicile simulacrului de gradul doi la Baudrillard – tehnicile de reproducere tehnică, la fel ca şi simulările industriale, pretind ele însele caracterul de realitate, anulând legăturile cu originalul. La fel ca şi în cazul reproducerii unei opere de artă, simulacrului îi lipseşte unicitatea şi autenticitatea, în schimb este mai independent faţă de original, tinzând să se substituie acestuia pentru un public din ce în ce mai larg. Multiplicarea exemplarelor unei opere de artă (la Benjamin) şi a obiectelor în serie (la Baudrillard) substituie un „fenomen de masă” evenimentului, singularităţii, unicităţii şi introduce ceea ce în postmodernism este desemnat drept „democratizarea artei”, precum şi

[1] *Ibidem,* p. 83.
[2] Steven Best, Douglas Kellner, *The Postmodern Turn*, p. 102.
[3] Walter Benjamin, „Opera de artă în epoca reproducerii mecanice”, în *Iluminări,* trad. de Catrinel Pleşu, Editura Idea Design & Print, Cluj-Napoca, 2002, p. 109.

transformarea unui obiect în actualitate. Obiectul astfel reprodus este desprins de tradiţie şi lansat într-un raport complex al maselor cu arta, respectiv cu consumul. Aşa cum omul contemporan consideră mai „reală" imaginea oferită de cinematograf decât aceea oferită de pictor[1], deşi mijoacele tehnice utilizate în producerea unui film sunt infinit mai complexe în raport cu mijloacele folosite de către un pictor, iar gradul lor de intruziune şi de modificare a realităţii sunt semnificative, la fel se modifică şi mecanismul uman de percepere şi definire a realităţii în confruntarea lui cu noile mijloace tehnice care vor apărea în viitor. Pentru perioada la care se raportează Benjamin, corelaţia dintre dezvoltarea acestor mijloace de reproducere şi importanţa tot mai accentuată a maselor creează o forţă ce îndepărtează tot mai mult subiectul de „aura" originalului şi a naturalului. În această direcţie, „omorul" simbolic al realităţii, descris de către Baudrillard consonează cu distrugerea unicităţii şi a aurei operei de artă, evidenţiată de Benjamin: „dorinţa maselor contemporane de «a aduce mai aproape» lucrurile, din punct de vedere spaţial şi omenesc, este la fel de intensă ca şi tendinţa lor de a înfrânge caracterul unic al fiecărei realităţi prin acceptarea reproducerii ei"[2]. „Înfrângerea" realităţii şi transformarea ei în hiperrealitate va fi un demers pe care filosoful francez îl va continua şi îl va radicaliza, descriind pseudo-formele realităţii care se „volatilizează" prin asimilarea numeroaselor „reproduceri" oferite de mass-media şi de întreaga societate postmodernă.

În această manieră, prin abolirea reprezentării şi prin reproducerea artificială a realităţii se ajunge la al treilea nivel al simulării, acela în care nu mai există nici imitaţie a unui original, nici serialitate, ci doar „modele". În cultura hiperreală pe care o descrie Baudrillard, „doar afiliaţia cu modelul are sens, acesta semnificând referinţa, care este ca o finalitate anterioară şi singura verosimilitate. Ne aflăm în cadrul simulării moderne, pentru care industrializarea nu este decât forma primară. În sfârşit, nu mai este fundamentală reproducerea serială, ci modularea, nu echivalenţele cantitative, ci comutarea termenilor – nu legea comercială, ci legea structurală a valorii"[3]. Simulacrul de ordinul al treilea este configurat din punct de vedere operaţional, cibernetic, după modelul codului genetic. În acest stadiu, transcendenţa este complet anulată; mutaţiile produse de dezvoltarea tehnică au făcut ca întreg sistemul să abolească mitul originii, dar şi al referenţialităţii, şi deşi acest proces pare unul nou, el este determinat de o întreagă istorie în care s-au succedat celelalte tipuri de

[1] O interpretare a acestei situaţii enunţată de Benjamin se regăseşte în capitolul „Le tactile et le digitale" din *L'échange symbolique et la mort*, unde Baudrillard aşază aparatul tehnic, ca şi publicul unui film, sub semnul aceluiaşi comportament – testarea.
[2] Walter Benjamin, „Opera de artă în epoca reproducerii mecanice", în *Iluminări*, p. 111.
[3] Jean Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, p. 87.

simulacre. Sfârşitul mitului originii atrage după sine, consideră Baudrillard, atât sfârşitul contradicţiilor interne ale sistemului, din moment ce nu mai există un reper referenţial, cât şi al revoluţiei ca atare, înţeleasă în termenii potenţialului original al omului de a schimba ordinea lucrurilor. Teoria lui Baudrillard pare a suferi aici de un profund determinism, din moment ce realul este încastrat în regulile codului, iar subiectului nu-i mai revine decât sarcina de a răspunde la testările codului. Astfel, din obiectul consumat, utilizat (după cum a fost el prezentat în primele lucrări) se ajunge deja la o altă perspectivă epistemologică în relaţia obiect – subiect: „astăzi, obiectul nu mai este «funcţional» în sensul tradiţional al termenului, el nu vă mai serveşte, ci vă testează. […] Noi trăim mai puţin ca utilizatori decât ca lectori şi selectori, celule de lectură. Dar atenţie: de fiecare dată voi sunteţi constant selecţionaţi şi testaţi de mediul însuşi”[1]. De altfel, întreaga societate pare a fi alcătuită pe modelul codurilor şi modelelor ce induc un dualism al polilor după principiul binarităţii codului cibernetic, Baudrillard declarând dispariţia retoricii oglinzii şi a retoricii verticalităţii, din moment ce totul se pare a se desfăşura într-o orizontalitate lipsită de transcendenţă.

2.2.2. Simulare şi disimulare

Baudrillard aduce precizări importante conceptelor de simulacru şi hiperrealitate şi în influenta colecţie de eseuri *Simulacres et simulation*, care conţine, de asemenea, un număr important de exemplificări în acest sens. O distincţie care ne-a atras atenţia este aceea dintre *simulare* şi *disimulare* – nu cumva procesul simulării este doar o formă de disimulare? Baudrillard răspunde negativ acestei interogaţii; diferenţa esenţială dintre cele două conceptă rezidă chiar în modalitatea în care ele se raportează principiului de realitate. Prin intermediul disimulării realitatea este camuflată, ascunzându-se adevărata faţă a unui lucru sau a unei situaţii care ia astfel o aparenţă înşelătoare. Cu toate acestea, realitatea este doar mascată şi, prin urmare, reafirmată. Nu acelaşi lucru se întâmplă în cadrul simulării, care nu ascunde realitatea, susţine Baudrillard, ci o suprimă complet, lăsând în urma sa doar simulacre care se referă la ele însele, în lipsa unui principiu de realitate ce a fost practic exterminat. Această distincţie este importantă pentru înţelegerea ultimului stadiu de simulare, mai ales că definiţiile de dicţionar ale celor doi termeni sunt extrem de apropiate. În cuvintele lui Baudrillard, „a disimula înseamnă a te preface că nu ai ceea ce ai. A simula înseamnă a te preface că ai ceea ce nu ai. Dar lucrurile sunt mai complicate, deoarece a simula nu înseamnă a te preface […] Prin urmare, a se preface sau a disimula lasă intact principiul de realitate:

[1] *Ibidem*, pp. 98-99.

diferenţa este întotdeauna clară, ea nu este decât mascată. În timp ce simularea repune în cauză diferenţa «adevăratului» şi a «falsului», a «realului» şi a «imaginarului»”[1]. Luând ca exemplu cazul unui „bolnav” (exemplu preluat din dicţionarul *Littré*), „bolnavul disimulat” (care disimulează boala) este acela care se va aşeza în pat şi va crede că este bolnav, în timp ce „bolnavul simulat” (care simulează maladia) va determina apariţia unor simptome, astfel încât un medic va avea o parte din simptomatologia suficientă încadrării într-o tipologie a maladiilor. Aşadar, dacă primul dintre ei cunoaşte realitatea, dar temporar o ascunde, cel de-al doilea creează o nouă situaţie care este luată pe post de realitate. În aceeaşi măsură, în general, simularea este reprezentată de acest proces de înlocuire a realului cu simulacre ce deţin „simptomatologia” realului, aşa cum, de pildă, imaginile mass-media înlocuiesc uneori „viaţa reală”: „simularea corespunde unui scurt-circuit al realităţii şi al dublării sale prin semne”[2]. Universul simulacrelor prezentat de Baudrillard corespunde unui univers postmodern alcătuit din semne şi imagini care alcătuiesc ele însele baza experienţei şi se instaurează drept referinţă.

Problematica simulare *versus* disimulare reprezintă un punct nodal în explicarea relaţiei dintre imagine – reprezentare – simulare. Astfel, preluând controversata temă a icoanei în creştinism, Baudrillard afirmă că în timp ce reprezentarea are drept punct de plecare principiul echivalenţei dintre semn şi realitatea desemnată, care, deşi este o relaţie utopică, funcţionează ca o axiomă diriguitoare, simularea este inversul reprezentării, ce pleacă de la „*negarea radicală a semnului ca valoare*, de la semn ca reversiune şi sfârşit al oricărei referinţe. În timp ce reprezentarea tinde să absoarbă simularea interpretând-o drept falsă reprezentare, simularea cuprinde orice edificiu al reprezentării ca simulacru”[3] (s. a.). Discutând despre problematica simulacrului în filosofie, de la Platon la filosofii contemporani, Deleuze surprinde şi el faptul că în ceea ce priveşte simulacrul, acestuia nu i se mai pot aplica distincţiile esenţă – aparenţă, model – copie, care aparţin doar universului reprezentării. În acest sens, „simulacrul nu este o copie degradată, el ascunde o putere pozitivă care neagă *şi originalul şi copia, şi modelul şi reproducerea*”[4] (s. a.). În lumea construită pe simulacre, realităţii îi corespunde o fantasmă, dar care nu este de ordinul imaginarului, ci de ordinul funcţionării simulacrelor în calitatea lor de sistem funcţional. De asemenea, între artificial şi simulacru diferenţa este considerabilă; artificialul rămâne în esenţă o copie a copiei, spre deosebire de simulacru, care s-a distanţat complet de original.

[1] Jean Baudrillard, *Simulacres et simulation*, p. 12.
[2] *Ibidem*, p. 48.
[3] *Ibidem*, p. 16.
[4] Gilles Deleuze, *Logique du sens,* Minuit, Paris, 1969, p. 302.

În acest context, Baudrillard prezintă aici patru stadii ale imaginii (semnului), ultimul dintre ele descriind regimul simulării din cultura contemporană. Astfel,

– iniţial, ea reprezintă o realitate de bază, reflectând o realitate primară, profundă (de tipul reprezentării);

– în al doilea stadiu, ea reprezintă distorsionat realitatea sau chiar o maschează şi o ascunde (exemplul ideologiei);

– în al treilea stadiu, imaginea ascunde absenţa unei realităţi fundamentale (exemplul iconoclaştilor);

– în al patrulea stadiu, al simulacrului propriu-zis, semnul nu are nici o relaţie cu vreo realitate (exemplul imaginilor TV şi al producerii lor nelimitate în afara oricărei încercări de a le racorda la o realitate)[1].

Rămânând în exemplul icoanei, primul caz marchează reprezentarea şi este de ordinul tainei religioase; al doilea prezintă o proastă reprezentare; al treilea caz este de tipul sortilegiului, prefăcându-se că este o reprezentare; al patrulea caz este în afara oricărei reprezentări a vreunei realităţi. Aceste patru stadii pot fi reorganizate în două categorii: semnele care disimulează ceva (şi care trimit la o „teologie a adevărului şi a secretului"), şi semnele care disimulează că nu există nimic (era simulacrelor şi a simulării, în care separarea realului de artificial este considerată mai mult decât problematică). În eseul „Simulacres et science-fiction", Baudrillard reia diviziunea simulacrelor prin raportare la alte concepte, precum cel de utopie sau science-fiction. În această abordare a problemei, simulacrelor de prim ordin, în calitatea lor de simulacre naturale, care se bazează pe imagine şi imitaţie, le corespunde imaginarului *utopiei*. Simulacrelor de ordinul doi, catalogate ca productive şi fondate pe energie, forţă şi materializare tehnologică, le corespunde science-fiction-ul (ca exemple pentru această categorie, sunt „viziunea prometeană a globalizării", precum şi dorinţa). Simulacrelor de ordinul al treilea, numite şi „simulacre ale simulării", construite pe baza informaţiei, a ciberneticii şi a modelului, nu le corespunde nici o formă de imaginar, şi nici o formă de teorie, ambele fiind considerate încheiate în acest moment al simulării. Mai mult decât atât, Baudrillard afirmă că însuşi „realul a devenit veritabila noastră utopie"[2], catalogată pesimist ca ţinând de domeniul imposibilului.

2.2.3. Stadiul fractal al simulacrului

[1] Jean Baudrillard, *Simulacres et simulation*, p. 17.
[2] *Ibidem*, p. 181.

O completare adusă acestei organizări pe niveluri a simulacrelor intervine în incitantul eseu „Après l'Orgie", în care condiţia actuală, ce urmează momentului exploziv al modernităţii, care a adus totul la un grad zero în urma autolichidării sale prin exces, este caracterizată drept o „stare de simulare", o utopie realizată, în care totul este saturat, transparent şi lipsit de sens. Dacă stadiului natural al valorii îi corespundea referentul natural şi valoarea de întrebuinţare, stadiul comercial era în legătură cu un echivalent general prin intermediul valorii de schimb, iar stadiul structural era pe acelaşi plan cu valoarea-semn şi codul, în noua etapă din „microfizica simulacrelor" – stadiul *fractal* sau *viral* – nu mai există referinţă şi nici lege a valorii. În acest stadiu fractal, în care valoarea iradiază în toate direcţiile, nu mai există decât „un fel de *epidemie a valorii*, de metastază generală a valorii, de proliferare şi de dispersie aleatorie. La rigoare, nu ar mai trebui să vorbim despre valoare, de vreme ce acest gen de multiplicare şi de reacţie în lanţ face imposibilă orice evaluare"[1] (s. a.). Acest ultim tip de simulare alcătuieşte o schemă „fractală" a culturii actuale, în care ideile, lucrurile şi acţiunile funcţionează în afara referinţei, esenţei, originii, scopului sau valorii lor, într-o „autoreproducere la infinit", complet desprinsă de conţinutul său. Baudrillard exemplifică această situaţie: ideea de progres a dispărut, dar nu şi progresul; ideea de politică a dispărut, dar „jocurile" politice continuă mai fervent şi se concretizează în spectacol; ideea de relaţii sociale a dispărut, dar comunicarea este la apogeu etc.

Schimbările amintite marchează în opinia sa „sfârşitul modernităţii", care reprezintă „tocmai momentul când toate efectele progresului, ale creşterii şi ale eliberării, devin ambivalente. Este momentul […] când fiecare progres aparent (inclusiv acela al libertăţilor şi al drepturilor omului) se cere apreciat *sub specie ambiguitas* şi *a contrario*"[2]. Situaţia descrisă este aceea în care toate sistemele sunt lipsite de sens şi consistenţă, dar cu toate acestea continuă să se prolifereze în toate direcţiile, într-o „dezordine metastatică". Această prezentare corespunde momentului postmodernităţii, care, venind după „orgia" modernităţii (în care s-a ajuns la un maximum în toate domeniile), se confruntă cu o profundă indeterminare, cu pierderea specificităţii şi cu indistincţia valorilor. În acest sens, Baudrillard notează: „Fiecare categorie este adusă la cel mai mare grad de generalizare şi, în consecinţă, îşi pierde orice specificitate şi se resoarbe în toate celelalte categorii. Când totul este politică, nimic nu mai este politic, iar termenul nu mai are sens. Când totul este sexual, nimic nu mai este de fapt sexual, iar sexul îşi pierde orice determinare. Când totul este estetic, nimic nu mai

[1] Jean Baudrillard, *La Transparence du Mal. Essai sur les phénomènes extrêmes*, p. 13.
[2] Jean Baudrillard, *Paroxistul indiferent. Convorbiri cu Philippe Petit*, trad. de Bogdan Ghiu, Editura Idea Design & Print, Cluj-Napoca, 2001, p. 51.

este nici frumos, nici urât, şi arta însăşi dispare”[1]. Baudrillard schiţează astfel o stare paradoxală, în care realizarea mişcării moderne a condus la lichidarea sa şi la confuzia totală a principiilor, categoriilor şi ideilor; în *Paroxistul indiferent*, aceasta este prezentată în termenii involuţiei de la proiectul nietzschean de transmutaţie a tuturor valorilor la „comutaţia” acestora, care echivalează, de fapt, cu nediferenţierea şi confuzia lor.

Stadiul fractal al simulacrului are efecte nu doar în planul lucrurilor, al socialului sau al politicului, ci şi în planul profund al organizării discursive. Baudrillard decretează sfârşitul metalimbajului şi al metafizicii, precum şi transformarea limbajului într-un loc aleatoriu, lipsit de marcatorii diferenţierii formulelor şi a genurilor[2]. Nivelarea distincţiilor de gen este generalizată, „confuzia genurilor” devenind legea generală actuală. Simultaneitatea genurilor este deconcentrantă, o sferă a gândirii putând fi înlocuită cu o alta, în timp ce categoriile unui domeniu sunt „contaminate” cu cele ale altor domenii, într-o indeterminare totală. În acest context al pierderii specificităţii, simptomatică este imposibilitatea utilizării metaforei, care este acum înlocuită de către *metonimie*, considerată mult mai aptă să surprindă particularităţile noilor transformări generale. Indistincţia generalizată a genurilor şi domeniilor face desuetă metafora, deoarece, „pentru ca să existe metaforă, trebuie să existe câmpuri diferenţiale şi obiecte distincte. Or, contaminarea tuturor disciplinelor pune capăt acestei posibilităţi. Metonimie totală, virală prin definiţie (sau prin indefinire)”[3]. La fel ca şi Derrida, Baudrillard îşi manifestă preferinţa pentru cea din urmă figură retorică, mai ales pentru caracteristicile sale de comutabilitate şi de substituţie dintre diverse entităţi, care se pliază pe indeterminarea categoriilor, precum şi pe înlocuirea şi confuzia genurilor.

2.2.4. Primatul simulacrelor

În concepţia lui Baudrillard, simulacrul nu este doar o falsă copie, ca la Platon, ci o copie lipsită de original[4]. Dacă, aşa cum susţine Gilles Deleuze, platonismul se axează pe distingerea lucrului de simulacrele lui şi pe voinţa de a le repudia pe acestea din motive morale, căci ele sunt „imagini demoniace”, nu posedă asemănare cu un model şi sunt identificate cu sofismele, începând cu filosofia modernă s-a instaurat *sarcina răsturnării*

[1] *La Transparence du Mal. Essai sur les phénomènes extrêmes*, p. 17.
[2] A se vedea, de exemplu, *Paroxistul indiferent*, p. 92.
[3] Jean Baudrillard, *La Transparence du Mal*, p. 16.
[4] Şi Nicholas Perry accentuează această înţelegere a simulacrului atunci când instanţiază diferenţele de concepere a hiperrealităţii la Umberto Eco şi la Jean Baudrillard, astfel încât „Umberto Eco utilizează termenul hiperrealitate pentru a invoca acele situaţii culturale specifice în care copia este prima, în timp ce pentru Jean Baudrillard, el corespunde în întregime unei condiţii contemporane mai generale în care atât reprezentarea, cât şi realitatea au fost înlocuite de către simulacre (definite drept copii lipsite de original)” (Nicholas Perry, *Hyperreality*, Routledge, London, 1998, p. 1).

platonismului: „a răsturna platonismul înseamnă următorul lucru: tăgăduirea primatului unui original asupra copiei, a unui model asupra imaginii. Glorificarea domniei simulacrelor şi a reflectărilor”[1]. Dacă mai recunoaştem şi faptul că *virtualul nu se opune realului,* din moment ce el are o realitate proprie, deplină, atunci trebuie să înţelegem, la nivel strict teoretic, acea supremaţie a lumii simulacrelor de care ne vorbeşte Baudrillard şi, în care, pentru ultimul nivel, cea mai importantă caracteristică a lor este că ele preced originalul, referentul, realul, şi, mai mult decât atât, nici un fel de apel nu mai poate fi făcut către referenţi externi sau realitatea obiectivă (*précession des simulacres*). Într-o modalitate argumentativă diferită de aceea a lui Deleuze, şi având o perspectivă literară asupra fenomenului, Peter Barry face două observaţii interesante. Prima se referă la dificultatea postulării unei baze pentru o teorie literară dacă se acceptă ca fapt ceea ce Baudrillard numeşte *pierdere sau satelizare a realului*, deoarece aceasta duce inclusiv la negarea distincţiei dintre suprafaţă şi adâncime, distincţie pe care se bazează toate interpretările literare, de la cea marxistă şi până la cea feministă. A doua observaţie atrage atenţia asupra posibilităţii înţelegerii retoricii postmoderne ca pe un *platonism târziu*, deoarece postmodernii îmbrăţişează într-o anumită măsură „perspectiva mistică conform căreia ceea ce este în mod normal luat drept lume reală şi solidă este, de fapt, o ţesătură de imagini onirice”[2]. Amendamentul baudrillardian la această remarcă ar fi acela că subiectul, de cele mai multe ori, nu face distincţia dintre real şi hiperreal, luând hiperrealitatea drept măsura corectă şi întreagă a realităţii. În acelaşi mod, dacă aplicăm această idee teoriei baudrillardiene, putem să-i găsim anumite justificări, având în vedere că Baudrillard relaţionează constant acest stadiu cu nostalgia, melancolia sau cu o anumită formă de nihilism, dar acestea sunt departe de a fi considerate „mistice”, în pofida valorizării, în anumite etape ale operei sale, a schemelor premoderne de existenţă.

Teoria hiperrealităţii şi a simulacrului a suscitat multe reacţii şi critici fervente, care, în mare măsură, se bazau pe neacceptarea ideii unei mass-media acaparatoare, ca element fundamental care contribuie la constituirea ultimului tip de simulare, care să impună standardele înţelegerii realităţii, sau, mai grav, să devină ea însăşi întreaga realitate, care să aibă importanţă pentru un spectator pasiv, incapabil de a discerne şi de a raţiona. Astfel, Linda Hutcheon critică teoria simulacrelor ca fiind mult prea lineară şi consideră că adevărul şi referinţa nu au dispărut din discuţie în urma acestei propuneri teoretice, ci că „ele au încetat să mai fie dimensiuni neproblematice. Suntem martorii nu ai unei degenerări într-un hiperreal văduvit de origini şi realitate, ci ai unei puneri sub semnul întrebării a ceea ce înseamnă

[1] Gilles Deleuze, *Diferenţă şi repetiţie*, trad. de Toader Saulea, Editura Babel, Bucureşti, 1995, pp. 104-105.
[2] Peter Barry, *op. cit.*, p. 88.

«realul» şi cum îl putem cunoaşte”[1]. Roger Silverstone, ca şi D. Kellner îl acuză pe Baudrillard de tehnocentrism, nihilism sau de neglijarea factorilor psihologici, politici şi sociologici. Douglas Kellner apreciază ca importante instrumentele oferite de Baudrillard în vederea analizării culturii media, dar consideră că acesta nu a explicat în mod convingător mecanismul care produce hiperrealitatea, proliferarea sau simularea imaginilor. În timp ce Zygmunt Bauman crede că, în mod obişnuit, oamenii nu se hrănesc cu simulacre şi, până la „mestecarea imaginilor”, ei trec printr-un adevărat „serial zilnic”, alcătuit din fapte şi decizii reale, Anthony Giddens consideră că forma colajului, des întâlnită în prezentările de televiziune, nu conduce la o separare a semnelor de referenţii săi; a transforma mass-media într-o hiperrealitate care modifică şi influenţează totul este o atitudine totalizatoare care minimalizează funcţiile receptorilor săi.

Nicholas Gane aminteşte în articolul său dedicat problemei simulării la Baudrillard un număr de critici ai acestei teorii: Katherine Hayles sancţionează tendinţa autorului francez de a abstractiza foarte mult mediile simulate (cultura digitală), în pofida faptului că tehnologiile care stau la baza acestora se oferă într-o materialitate concretă. În contrast, Nick Perry consideră teoria simulării una aptă de a produce analize concrete ale culturii contemporane, iar James Der Derian chiar a dezvoltat, plecând de la textele lui Baudrillard, un model de analiză generală a complexelor relaţii şi a limitelor din ce în ce mai subţiri dintre violenţă şi distracţie (*entertainment*). Cubitt consideră că simularea baudrillardiană marchează punctul de sfârşit al istoriei, în vreme ce Nicholas Gane o priveşte drept un concept a cărui analiză nu a fost epuizată şi care se dovedeşte în continuare o dimensiune-forţă a culturii globale, ce poate încă deschide noi căi şi principii de cercetare.

O critică interesantă a conceptului de hiperrealitate a fost întreprinsă de Anthony King, atât din perspectivă sociologică[2], cât şi din perspectivă filosofică. Primul tip de critică urmăreşte să demonstreze inadecvarea sociologică a conceptului de hiperrealitate, şi se concentrează pe respingerea ideii că nu mai există realitate în afara celei transmise şi fabricate de către mass-media. Din punctul de vedere al acestui cercetător (punct de vedere larg răspândit în special în rândul sociologilor), consumul informaţiilor televizate se realizează în aceeaşi manieră interpretativă ca şi în cazul consumului de literatură sau teatru, astfel încât ideea că televiziunea ar conduce la transformarea ontologică a culturii postmoderne nu poate fi susţinută. Acestui argument i se mai adaugă şi cele binecunoscute ale receptării imaginilor

[1] Linda Hutcheon, *Poetica postmodernismului*, trad. de Dan Popescu, Editura Univers, Bucureşti, 2002, p. 351.
[2] O altă abordare a conceptelor de hiperrealitate şi simulare din perspectivă sociologică se întâlneşte la Dean MacCannell, Juliet Flower MacCannell, „Social class in postmodernity: *simulacrum* or return to the real?”, în Chris Rojek, Bryan S. Turner, *Forget Baudrillard?*, pp. 124-145.

de către public, eliminarea pasivităţii acestuia, precum şi considerarea lor doar ca una dintre multiplele surse de informare cu care subiectul intră în contact etc.

Incitantă este încercarea de demonstare a inadecvării filosofice a conceptului de hiperrealitate, care se bazează pe o schemă argumentativă care trece de la susţinerea ideii că noţiunea de hiperrealitate este de factură carteziană şi, în consecinţă, suferă de punctele sale slabe, până la integrarea acesteia într-o teorie dialectică a postmodernismului. Pentru King, teoria hiperrealităţii este înscrisă în cartezianism din cel puţin trei motive. În primul rând, atât Descartes, cât şi Baudrillard împărtăşesc premisa conform căreia cunoaşterea umană se întemeiază pe un tip de experienţă senzorială (în căutarea punctului arhimedic al certitudinii pe care să se bazeze întreaga cunoaştere, Descartes a plecat de la contemplarea evidenţei propriilor simţuri), astfel încât punctul de plecare al ambelor teorii este considerat a fi cel al metaforei vizuale, în care senzaţiile oculare ale obiectelor exterioare sunt baza ideilor viitoare. În al doilea rând, acest debut teoretic similar îl face pe King să infereze faptul că pentru cei doi gânditori, „problema centrală a cunoaşterii umane este aceea a reprezentării. […] Baudrillard şi Descartes împărtăşesc aceeaşi paradigmă reprezentaţionalistă”[1]. Baudrillard extinde această problemă a reprezentării şi a scepticismului care intervine atunci când reprezentările trebuie verificate, considerând că ea se aplică întregii societăţi, din moment ce televiziunea deţine o poziţie culturală dominantă. În acest context, hiperrealitatea apare ca o consecinţă firească a îndoielii care guvernează relaţia dintre obiect şi reprezentare: „ecranul televizorului, de la care fiecare individ îşi derivă noţiunea de realitate, nu are nici o conexiune verificabilă sau directă cu lumea exterioară. Ecranul televizorului la Baudrillard reproduce preocupările lui Descartes în legătură cu ochiul interior, dar în loc ca acesta să fie localizat în mintea subiectului, el este, pentru Baudrillard, localizat în sufragerie. Din moment ce reprezentările ce provin de la ecranul televizorului nu pot fi coroborate, cunoaşterea câştigată de aici este deschisă îndoielii”[2]. În al treilea rând, Anthony King interpretează capitolul dedicat strategiilor ironice din *Strategiile fatale* (ce conţine trei subcapitole denumite sugestiv „Geniul maliţios al socialului”, „Geniul maliţios al obiectului”, „Geniul maliţios al pasiunii” [în trad. rom.]) ca o indicaţie de lectură ce vine din partea lui Baudrillard, care pare a-şi dezvălui propria înţelegere a hiperrealităţii în termenii unui moment de îndoială carteziană extremă. Utilizarea expresiei „geniu maliţios”, rău (*malin génie*) este lecturată aşadar în subtext ca o trimitere voluntară la Descartes şi la asocierea cu filosofia sa.

[1] Anthony King, „A critique of Baudrillard’s hyperreality: towards a sociology of postmodernism”, în *Philosophy & Social Criticism*, Sage Publications, London, Thousand Oaks, CA and New Delhi, vol. 24, nr. 6, 1998, p. 54.
[2] *Ibidem*, pp. 54-55.

Anthony King consideră astfel teoria hiperrealului ca fiind „blocată" într-un cadru demodat, care nu aplică şi direcţiile dezvoltate, de pildă, de cotitura lingvistică; astfel, hiperrealul s-ar fundamenta pe un concept de cultură în care cunoaşterea se obţine prin referirea la o realitate externă, în locul unui concept de cultură autoreferenţial, care se referă la propriile sale discursuri decât la vreun alt referent extern. Interpretarea întreprinsă de King este într-adevăr transpusă într-un cadru nou, dar rămâne discutabilă măsura în care argumentele prezentate sunt suficiente pentru a susţine până la capăt tezele iniţiale. Dualismul epistemologic subiect – obiect invocat (şi care la un moment dat intervine în argumentaţia lui King ca un punct de asociere a teoriei baudrillardiene cu cartezianismul) este prezent şi la Baudrillard, dar acesta este foarte nuanţat pe parcursul lucrărilor sale, culminând cu teza în care obiectul este cel care deţine rolul hotărâtor în această relaţionare (şi care poate fi privită drept o inversare a cartezianismului). De asemenea, exemplul extrapolat de către King pentru întreaga teorie a simulacrului – cel al imaginilor mass-media – şi care constituie în viziunea sa argumentul conform căruia cultura este înţeleasă de Baudrillard prin raportare la o referinţă externă – reprezintă doar un punct al teoriei; de altfel, Baudrillard a dezvoltat în general o concepţie axată mai mult pe interpretarea în termeni de semne, semnificaţii şi discursuri decât pe trimiteri la referinţe materiale. O părere care converge într-o anumită măsură cu aceea a lui King este expusă şi de Barry Smart, care crede că, în pofida formulărilor repetate prin care Baudrillard pare a-şi asigura poziţia, care se întemeiază pe dizolvarea diferenţelor dintre adevărat şi fals, real şi imaginar şi pe faptul că principiul de realitate, împreună cu corolarul obiectivităţii şi al referenţialităţii au încetat să mai funcţioneze, „opera lui Baudrillard pare să fie în mod perpetuu preocupată de predominarea ordinii lucrurilor, […] cu prezentarea unui discurs care corespunde cumva modalităţii în care lumea s-a schimbat. Aşa cum Morris a sugerat, opera lui Baudrillard invită în mod seducător cititorul să răspundă da, «chiar aşa stau lucrurile *în realitate*»"[1] (s. a.). Putem cataloga această lectură, la rândul său, ca fiind deconstructivă, deoarece descoperă intenţii ascunse în subtext, contrare celor manifeste şi constant subliniate de Baudrillard (mai ales că filosoful francez a criticat îndelung concepţia tradiţională asupra teoriei şi analizei văzute în relaţie de corespondenţă cu realitatea; în opinia sa, teoria nu poate fi reconciliată cu realitatea, ea fiind de ordinul „provocării" realului şi al unei strategii „fatale").

3. În loc de concluzii

[1] Barry Smart, „Europe/America: Baudrillard's fatal comparison", în Chris Rojek, Bryan S. Turner, *Forget Baudrillard?*, pp. 52-53.

O condiţie esenţială a hiperrealităţii este aşadar implozia sensului, dată de viteza schimbărilor, de inserarea mesajelor mediatice în locul realităţii, de dispariţia structurilor polare în discurs etc.: „peste tot, nu contează în ce domeniu, politic, biologic, psihologic, mediatic, în care distincţia dintre doi poli nu poate fi menţinută, se intră în domeniul simulării, şi deci în manipularea absolută – nu pasivitatea, ci *indistincţia dintre activ şi pasiv*”[1] (s. a.). Prin urmare, analiza hiperrealităţii nu a rămas fără consecinţe în ceea ce priveşte conceperea noţiunii de teorie, precum şi a discursului, care nu mai satisface criteriul corespondenţei cu realitatea, dezicându-se de sensul linear şi manifest. Strategia violentării lucrurilor şi abordărilor evidente, a refuzului de a consimţi la o organizare de tip sistemic, are efecte şi asupra modului în care este privit şi utilizat limbajul. Baudrillard descrie două moduri diferite de a concepe realitatea[2]: *o viziune confortabilă asupra realităţii*, care se bazează pe presupoziţia că unei idei îi corespunde, în general, un referent real (această înţelegere a realităţii se întemeiază pe termenii de sens şi decodificare), şi *o viziune periferică realului* („excentrique au réel”), în care ideile nu reprezintă decât o iluzie sau un joc cu realitatea. Prin urmare, două modalităţi de a gândi întruchipează două proiecte opuse: primul dintre ele impune un model al realităţii obiective, al doilea încearcă să reinventeze şi să repună în drepturi iluzia din care el însuşi pare a face parte. *Gândirea radicală* instituie incompatibilitatea dintre teorie şi realitate, între care nu mai este presupusă nici un fel de tranziţie de ordinul naturalului sau al necesarului, realizând astfel o „fractură” dintre sistemul lumii şi cel al gândirii/teoriei. De asemenea, acest tip de gândire nu izvorăşte din îndoiala carteziană sau dintr-un apetit nemăsurat pentru critică[3]; dimpotrivă, subliniază filosoful francez, ea „nu a apărut nici dintr-o îndoială filosofică, nici dintr-un transfer utopic (care presupune întotdeauna o transformare ideală a realului), nici dintr-o transcendenţă ideală. Ea reprezintă punerea în joc a acestei lumi, iluzia materială, imanentă acestei lumi numite «reale» – este o gândire noncritică, nondialectică”[4].

Baudrillard neagă conceptului de gândire radicală eventualul caracter depresiv, lipsa de responsabilitate, nihilismul şi disperarea care s-ar putea citi în subtextul acestei sintagme. Mai curând, acesta vrea să aducă în prim plan un mod de a regândi relaţia dintre teorie şi realitate. În acest context, pe linie nietzscheană, cuvinte ca „adevăr” sau „obiectivitate” nu sunt

[1] Jean Baudrillard, *Simulacres et simulation*, p. 56.
[2] A se vedea Jean Baudrillard, *La pensée radicale*, Sens & Tonka, éditeurs, Paris, 1994, p. 10.
[3] În *D'un fragment l'autre. Entretiens avec François L'Yvonnet*, Albin Michel, Paris, 2003, p. 108, Baudrillard delimitează gândirea radicală de cea critică: „Precipitând lucrurile spre sfârşitul lor, ea [gândirea radicală, n. n.] este mai degrabă de partea efectelor (în timp ce gândirea critică este de partea cauzelor, este întotdeauna în căutarea cauzelor). Această gândire radicală ce corespunde realităţii integrale este de partea efectelor, a unei forme de paroxism, de fenomen extrem”.
[4] Jean Baudrillard, *La pensée radicale*, p. 11.

considerate decât *metafore*, astfel încât chiar şi atunci când creează impresia că desemnează lucruri, limbajului nu-i trebuie conferit atributul realităţii. Conceptele care, în general, sunt „visuri de plenitudine", nu mai pot reprezenta decât nişte deziderate utopice. În acest punct, apropierea de viziunea lui Jacques Derrida este asimptotică, din moment ce obiectul discursului nu este altul decât discursul însuşi în forma scrierii, transgresarea sa producând concomitent o depăşire a sensului. Baudrillard utilizează în acest sens o *strategie de tip paroxistic*, a aducerii receptorului în „penultima poziţie înaintea extremităţii", a sfârşitului, prin tehnica paradoxurilor, a afirmaţiilor extreme, a repudierii categoriilor şi prin căutarea necontenită a exoticului, excentricului şi a locurilor necomune.

Ca şi ceilalţi scriitori postmoderni, Baudrillard caută tipuri de scriitură şi procedee discursive radicale, atât pentru a se plia vitezei schimbărilor din contemporaneitate, cât şi pentru a deconstrui „platformele" de sens fixate anterior. În această mişcare ideatică, categoriile clasice sunt fie „satelizate" (precum cea de realitate), fie deconstruite, fie marginalizate continuu. Cu toate acestea, *strategia „întoarcerii la centrul absent"*, în sensul reaşezării unui termen care va deveni axial în locul unui alt concept destituit sau deconstruit, îşi face simţită prezenţa atât în scrierile lui Baudrillard, cât şi în majoritatea celor care alcătuiesc corpusul postmodern.

Dacă scriitura actuală se vrea a fi de-centrată, lipsită de fundament şi mereu în agon cu metanaraţiunile, aceasta îşi asumă, de asemenea, o serie de riscuri, cum ar fi inconsistenţa, exagerările, lipsa argumentelor. Mai mult decât atât, posibilitatea transformării acestor discursuri în unele asemănătoare celor deconstruite, crearea altor categorii tari, în pofida dorinţei de a le anihila, sau probabilitatea de a se ajunge la un fel de cod general prin care lucrările postmoderne să fie lecturate (împotriva dezideratului de multiplicitate a lecturii şi interpretării) implică eforturi considerabile din partea scriitorilor postmoderni.

CATEGORIILE IMAGINARULUI FIZIC[1]

Horia-Costin Chriac

Lucrarea de faţă are drept obiectiv nu atât o tratare exhaustivă a categoriilor imaginarului specific fizicii moderne, cât mai ales evidenţierea câtorva trăsături ce ar putea distinge acest tip de imaginar, plecând de la una dintre categoriile pe care acesta le cultivă, anume *descripţia de stare*.

Aşa cum am remarcat şi cu alte ocazii[2], problema imaginarului ştiinţific propriu fizicii contemporane este una destul de spinoasă, fiind strâns legată de cea a ocurenţei şi rolului imaginii în teoriile fizicii, dar ar fi o greşeală să o reducem la aceasta din urmă. Cei care ar putea respinge până şi cele mai vagi referiri la rolul imaginilor şi al imaginarului în fizica actuală s-ar putea sprijini pe câteva argumente destul de puternice. Dacă prin *imaginaţie* se înţelege, de regulă, facultatea de reprezentare a obiectelor cu ajutorul gândirii, după Jean-Jacques Wunenburger, cuvântul *imagination* desemnează, în limba franceză, „o producţie mentală a reprezentaţiilor sensibile, distinctă de percepţia senzorială a realităţilor concrete şi de conceptualizarea ideilor abstracte”[3].

Ceea ce este propriu însă imaginarului fizicii este depăşirea nivelului reprezentaţiilor sensibile în privinţa producţiilor mentale, multe structuri conceptual-ficţionale cu caracter explicativ având caracter de producţii mentale dincolo de senzorial şi, asemenea conceptelor matematice la copii, având statut de ipoteze structural-explicative în raport cu realul. Ele au, am putea spune, o viaţă şi o dinamică ficţională bine definite – mai ales în privinţa statutului lor de reprezentări structural-ontologice - şi joacă la nivel explicativ rolul de ficţiuni utile parţial confirmate, fiind pentru conştiinţă forme structurante ale realităţii, exprimate adesea în limbaj matematic.

Cât despre imaginar ca termen general, acesta desemnează tot ceea ce nu are *decât* o existenţă în planul imaginaţiei (conceptele cu caracter de ficţiune exclusivă). Aşadar, imaginarul ştiinţific se referă la acele structuri conceptuale care nu au *decât* o existenţă imaginară şi care joacă, totuşi, un anumit rol la nivelul explicării structurii naturii prin intermediul teoriilor ştiinţifice. Numai că, aşa cum remarca însuşi Werner Heisenberg, fizica

[1] Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectul Societatea Bazată pe Cunoaştere – cercetări, dezbateri, perspective, cofinanţat de Uniunea Europeană şi Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operaţional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, ID 56815

[2] Horia-Costin Chiriac, *Imaginaţie şi imaginar descriptiv – o perspectivă contemporană,* în voumul *Imaginaţie şi intenţionalitate,* editor: Ion Tănăsescu, Bucureşti, Editura Pelican, 2007, pp. 183-203.

[3] Jean-Jacques, Wunemburger, *Utopia sau criza imaginarului,* Cluj Napoca, Editura Dacia, 2001, p. 57.

modernă – şi, odată cu ea, şi fizica contemporană – se deosebesc fundamental de fizica aristotelică prin trecerea de la *formele geometrice* perfecte, platoniciene, la *legi* ce pot fi exprimate în limbaj matematic.[1] Ceea ce înseamnă că esenţa neschimbătoare proprie proceselor naturii şi urmărită îndeaproape de teoriile fizicii actuale nu are în mod expres un caracter geometric, ci, în primul rând, unul algebric. Drept urmare, ecuaţia este forma de exprimare privilegiată a caracteristicilor neschimbătoare ale naturii ce sunt în acelaşi timp semnificative pentru conştiinţa umană. Dacă ne gândim că ecuaţiile algebrice trimit imediat la conceptualizarea abstractă ca principală funcţie cognitivă, înţelegem uşor rezervele celor care tind să conteste importanţa imaginii şi a imaginaţiei în structurarea teoriilor fizice contemporane.

La o privire mai atentă, descoperim totuşi o multitudine de structuri conceptuale cu o funcţie explicativă pregnantă prezente în teoriile fizice[2] care au, în acelaşi timp, caracteristici geometrice şi imagologice de necontestat. Naşterea şi evoluţia acestor structuri într-o teorie fizică sunt strâns legate de rolul şi statutul imaginii în cadrul teoriilor ştiinţifice. Acest lucru înseamnă că rolul imaginaţiei este unul extrem de activ în fizica contemporană, dar, în acelaşi timp, conceptualizarea abstractă joacă şi ea un rol specific în evoluţia acestor structuri imaginative cu rol explicativ, în naşterea şi transformarea lor. Paradoxal este tocmai faptul că, fără disocierea algebrei de geometrie în spaţiul indian şi în cel arab, nu ar fi luat naştere *numărul* ca *obiect abstract*, iar noţiunile de *zero* şi *infinit* nu ar fi putut contribui la maturizarea algebrei arabe sub forma calculului infinitezimal.[3] După această despărţire dintre vizual şi non-vizual în planul imaginarului matematic, apariţia puternicului instrument descriptiv al algebrei analitice s-a realizat tocmai prin reîntâlnirea lor şi a antrenat modificări importante cu privire la ontologia discursului ştiinţific.

Aceasta înseamnă că noţiunile psihologiei clasice ar trebui readaptate la noile realităţi specifice discursului teoriilor fizicii contemporane în care nu doar forma structurilor conceptuale evoluează, ci şi statutul lor de reprezentări ontologice[4]. Mai mult, se constată o modificare de accent apărută recent în cadrul strategiilor de elaborare a teoriilor ştiinţifice în fizica contemporană. Observată de mulţi dintre cei care participă efectiv la dezvoltarea acestor teorii, ea se referă la cultivarea pe scară largă a muncii în colectiv.[5] Datorită acestui aspect de natură metodologică, fizica contemporană se caracterizează şi prin preeminenţa unui imaginar

[1] Werner, Heisenberg, *Paşi peste graniţe*, Bucureşti, Editura Politică, 1977, p. 43.
[2] Gh., Cristea, I., Ardelean, *Elemente fundamentale de fizică,* Cluj Napoca, Editura Dacia, 1980, p 37.
[3] Charles Seife, *Zero - biografia unei idei periculoase,* Bucureşti, Editura Humanitas, 2007, p. 84.
[4] Peter, Clark; Katherine, Hawley(editors), *Philosophy of Science Today*, Oxford, Clarendon Press, 2003, p. 78.
[5] Solomon, Marcus, *Invenţie şi descoperire,* Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1989, p. 55.

descriptiv colectiv, în detrimentul celui individual. Oricum, caracterul obiectiv al teoriilor din ştiinţă impunea *punerea în comun* a reprezentărilor cu caracter descriptiv, adică apariţia unor *locuri comune* ale ficţionalităţii reprezentaţionale, după cum am numit-o noi, cu o dinamică specifică a atribuirii de veridicitate ontologic-descriptivă, în legătură directă cu autoritatea epistemică conferită anumitor reprezentări ştiinţifice. Acest lucru trimite în mod direct la *imaginar* şi merge mult dincolo de simpla folosire a imaginaţiei în cadrul procesului de elaborare a diverselor concepte ştiinţifice de către fiecare fizician în parte. [1]

Saltul pe care îl face imaginaţia în cadrul teoriilor fizicii se referă, din punctul nostru de vedere, la trecerea de la reprezentări senzoriale, formate pe parcursului evoluţiei istorice a conştiinţei umane, la reprezentări structurale, care ne duc mult dincolo de planul conştientizării unor obiecte cu ajutorul unor reprezentări cu caracter senzorial explicit. De exemplu, dimensiunea sau timpul Planck sunt total ne-intuitive, dar pot fi manipulate cantitativ. În acelaşi timp, majoritatea noţiunilor matematice definite analitic sunt de natură descriptivă „intrinsecă", în sensul în care definirea acestora face trimitere directă la proprietăţile ce le disting – cum ar fi cazul cercului, definit ca loc geometric al punctelor din plan egal depărtate de un punct dat.

Acest descriptivism „intrinsec" se îmbină cu cel specific ştiinţelor naturii, orientat spre reflectarea trăsăturilor realului fizic prin intermediul descripţiilor, mai ales în cazul componentei de factură analitică a discursului fizicii moderne. Cu alte cuvinte, imaginarul specific fizicii moderne este descriptiv atît pe linie matematică, cât mai ales datorită învestirii cu autoritate epistemică a anumitor concepte din cadrul teoriilor fizicii, în efortul de a descrie cu ajutorul lor structura realului fizic pasibilă de a fi surprinsă de conştinţa umană.

Vom face, aşadar, referire la imaginarul descriptiv ca la o specie de imaginar ştiinţific, mai exact ca la tipul de imaginar dedicat constructelor ficţionale cu caracter intenţional-descriptiv şi coerent discursiv-explicativ, în special dedicat teoriilor din ştiinţele naturii.

Linia de demarcaţie între constructele conceptuale cu structură internă coerentă logic şi cele învestite cu sens descriptiv la adresa realului este foarte sinuoasă în fizica modernă, exemplul cel mai direct fiind acela al funcţiei de undă a lui Schrödinger, care are sens fizic numai în modul pătrat.[2] Stadiul ficţional intenţional-descriptiv este, de exemplu, cel al teoriei stringurilor.[3] Urmează trierea şi confruntarea experimentală a conştiinţei şi a ficţiunilor ei

[1] K., Lovell, *The Growth of Basic Mathematical and Scientific Concepts in Children*, London, University of London Press Ltd, 1996, p. 15.
[2] Toma, Vescan, *Cuantele, o revoluţie în fizică*, Bucureşti, Editura Enciclopedică Română, 1971, p 30.
[3] John,Gribbin, *The Search for superstrings, symmetry and the Theory of Everything,* New York, Little, Brown&Company, 1999, p. 26.

intenţional-descriptive cu realul ce rezistă la experienţele noastre ca substrat. De aceea, criteriul *concatenării logice* a conceptelor în cadrul unor teorii este mult mai sever în ştiinţele natuii decât în cazul religiei sau politicii.

Deoarece considerăm că domeniul imaginarului este unul extrem de larg – practic, suntem în permanenţă scufundaţi într-o veritabilă „maya" constituită din produsele imaginarului nostru atunci când investigăm realul şi ne construim realitatea – ni se pare obligatorie operarea unor distincţii în cadrul acestui domeniu. Considerăm aceste distincţii obligatorii mai ales în ceea ce priveşte utilizarea termenului de *imaginar* în domeniul epistemologiei şi în cel al filosofiei ştiinţei.

În ceea ce ne priveşte, plecăm de la premisa că toate produsele imaginarului sunt create cu ajutorul facultăţii psihice a *imaginaţiei.* Pe parcursul folosirii acesteia, fantezia şi inspiraţia (adesea iraţionale) joacă un rol important. Dar credem că a utiliza imaginaţia liber şi a o utiliza – cel puţin la nivel intenţional – în limitele raţiunii, pentru a crea un tablou coerent al realităţii, sunt două activităţi distincte (chiar dacă înrudite) în multe privinţe.

Numim, în consecinţă, *imaginar descriptiv* acel tip de imaginar care ia naştere în urma folosirii imaginaţiei în limitele raţiunii, pentru a descrie lumea. Prin intermediul acestui tip de imaginar, produsele imaginaţiei sunt combinate raţional pentru a descrie, pentru a modela o stare de fapt. Ne propunem, în cele ce urmează, să detaliem câteva aspecte care ni se par definitorii pentru circumscrierea conceptului de *imaginar descriptiv* şi pentru evidenţierea utilităţii lui în cadrul efortului de înţelegere a evoluţiilor conceptuale specifice diferitelor teorii ştiinţifice de-a lungul istoriei lor.

Sintagma prin care este exprimat conceptul amintit reprezintă o alăturare a doi termeni. Prin *imaginar*, conceptul de imaginar descriptiv îşi trădează conexiunile cu aria mai largă a produselor acelei funcţii a psihicului uman care este imaginaţia. Prin cuvântul *descriptiv,* conceptul se situează, pe de altă parte, în proximitatea conceptului carnapian de *descripţie de stare,* echivalent, de altfel, cu cel leibnitzian de *lumi posibile,* respectiv cu cel de *stare de lucruri (state of affairs)* din filosofia lui Wittgenstein. Conceptul este, aşadar, un hibrid, aflat la intersecţia dintre două lumi: una a imaginaţiei umane, cealaltă a încercării cu iz epistemic de a descrie realitatea obiectivă (sau realul) într-un mod ordonat.

Pentru a clarifica sensul conceptului propus şi a evidenţia utilitatea lui, va trebui, în mod firesc, să detaliem pe rând cele două laturi ale sale. În ceea ce priveşte *imaginarul*, el împrumută *imaginarului descriptiv* toate dificultăţile metodologice prezente în alcătuirea propriei sale istorii şi toate disputele care frământă în prezent comunitatea specialiştilor care şi-au făcut din el o temă de cercetare, imaginarului aparţinându-i tot ceea ce se situează în

afara realităţii concrete, incontestabile, a unei realităţi percepute fie direct, fie prin deducţie logică sau experimentare ştiinţifică[1].

Ca şi domeniul imaginarului propriu-zis, domeniul imaginarului descriptiv cuprinde ansamblul reprezentărilor care depăşesc limita impusă de constatările experienţei, el incluzând însă şi acele reprezentări care apar pe baza înlănţuirilor deductive autorizate pe baza experimentelor. Aceasta, deoarece *imaginarul descriptiv* se află în contact permanent cu ceea ce numim *realitate obiectivă*, el contribuind adesea la construirea de către noi a *imaginii* acestei *realităţi*. Şi cum ştiinţa este cea care ne ajută să împingem graniţele realităţii mult dincolo de cele ale simţurilor, se înţelege că imaginarul descriptiv se bucură de o încărcătură epistemologică aparte. Din aria de acoperire a imaginarului descriptiv sunt excluse reprezentările care nu pot fi concatenate logic într-o imagine a realului din perspectiva conştiinţei umane. Vedem astfel cum imaginarul descriptiv este nu numai mai larg decât cel clasic, fantastic, dar este şi unul extrem de selectiv. Conştiinţa cercetătorului, măcar la nivel intenţional, selectează conceptele descriptive în chiar etapa formării lor ca reprezentări cu pretenţii de veridicitate în raport cu lumea. Am denumit criteriul folosit în cadrul acestei selecţii *criteriul concatenării logice*. Vom reveni asupra acestuia, el diferenţiind net imaginarul descriptiv de imaginarul fantastic.

Cu alte cuvinte, imaginarul descriptiv reprezintă aria acelor constructe mentale, concepte şi noţiuni care pot fi deduse sau nu pe baza experienţei, dar pe care le folosim pentru a înţelege structura ascunsă a *realului* şi pentru a ne construi o *realitate*, adică o imagine "dinspre noi" a acestuia (a realului). Vom distinge, cu alte cuvinte, între *imaginarul descriptiv* şi *imaginarul fantastic.* Primul are o încărcătură epistemică, cuprinzând, de exemplu, noţiuni ca: punct material, câmp, limită (în sens matematic), dualitatea corpuscul-undă, continuum spaţiu-timp etc. Aflat în contact cu *realitatea* la a cărei re-construcţie conceptuală participă, el este supus *testării* după un criteriu de ordin pragmatic şi are o *istorie* şi o *evoluţie dinamică* în timp. La rândul său, *imaginarul fantastic* este populat de teme constante[2] (Le Goff) sau chiar de arhetipuri (Durand). Ca şi imaginarul propriu-zis, în care este inclus de altfel, are o evoluţie mai puţin dinamică în timp (contestată chiar de unii), cuprinzând noţiuni fără corespondent fizic de tipul: cal cu aripi, inorog, balaur cu şapte capete, sfinxul cu cap de femeie, aripi de vultur şi trup de leu etc.

[1] Lucian, Boia, *Pentru o istorie a imaginarului*, Bucureşti, Editura Humanitas, 2000, p. 12.
[2] Jacques ,Le Goff, (coord); Chartier, Roger; Revel, Jacques, *La Nouvelle Histoire,* Paris, Éditions Retz, 1978, p. 88.

Aşa cum am mai spus, un criteriu distinct pe baza căruia sunt triate prodsele imaginarului descriptiv înainte de a fi învestite cu autoritate epistemică în descrierea realului îl reprezintă *criteriul concatenării descriptive a reprezentărilor*. Acesta nu se reduce la combinarea logică a reprezentărilor în cadrul unui sistem ale cărui relaţii între părţile componente sunt izomorfe relaţiilor între componentele obiectului real decelabile şi asignabile cauzal de către conştiinţă. Deoarece „concatenare" înseamnă în mod obşnuit „alăturare", dorim să facem precizarea că ceea ce vom înţelege în continuare prin concatenare descriptivă nu se reduce la o simplă alăturare a conceptelor în cadrul unei teorii ştiinţifice. Criteriul concatenării descriptive presupune ca fiecare concept cu pretenţii descriptive din cadrul unei teorii să se potrivească în cadrul mozaicului conceptual al respectivei teorii într-o manieră care să nu lase „locuri libere" în tabloul realului pe care respectiva teorie aspiră să-l construiască. Aceasta presupune o anumită rigurozitate cu privire la relaţiile logice existente între respectivul concept şi alte concepte de bază ale teoriei, rigurozitate care se răsfrânge direct în modul de configurare a conceptului nou introdus, fiind una dintre trăsăturile esenţiale ale discursului ştiinţific ce îl diferenţiază pe acesta de alte tipuri de discurs. Nu putem concepe oricum inducţia electro-magnetică, de exemplu. Trebuie să o facem în aşa fel, încât conceptul respectiv să fie compatibil cu conceptele de câmp, potenţial, energie etc. Dar, nu de puţine ori, gândirea umană trebuie să-şi depăşească graniţele specificităţii logice pentru a putea reprezenta eficient realul. Este cazul unor ipoteze precum ipoteza cuantică a lui Planck, cea relativistă a lui Einstein sau cea complementaristă a lui Bohr.

Pentru a caracteriza dinamica reprezentărilor descriptive din fizica contemporană, mărirea treptată a gradului lor de abstractizare, considerăm oportună introducerea noţiunii de *grad de vizualitate* al unei teorii ştiinţifice. Dacă reprezentările fizicii aristotelice erau eminamente calitativ-senzoriale, dacă cele ale fizicii galileiene făceau primul pas spre cantitativism matematic fără a-şi pierde prea mult din senzorialitate, odată cu fizica contemporană se poate vorbi de o depăşire a senzorialităţii reprezentărilor. Diminuarea gradului de vizualitate al teoriilor poate fi uşor observată şi dacă comparăm, de exemplu, paginile din *Pricipiile matematice ale filosofiei naturale* a lui Newton cu un manual actual de mecanică analitică.

De fapt, în istoria fizicii pot fi identificaţi cei care, prin rafinarea aparatului matematic, au contribuit la diminuarea gradului de vizualitate al teoriilor fizicii. Şirul poate porni de la Descartes, trecând apoi prin Lagrange, Hamilton, Maxwell etc. Totuşi, tendinţele de algebrizare au fost uneori intercalate de geometrizări rafinate, cum poate fi considerată teoria suprafeţelor a lui Gauss, aplicată cu succes la fenomenele legate de câmpurile electric şi

magnetic. Ceea ce ni se pare însă important este faptul că astfel de schimbări nu au fost iniţiate în primul rând din raţiuni de ordin religios, cum crede Ioan Petru Culianu[1], sau estetic, cum susţine Mihai Spăriosu. Motorul schimbării l-a constituit nevoia de eficienţă descriptivă a sistemelor de reprezentări în raport cu realul, eficienţă care este în aceeaşi măsură predictivă şi verificabilă experimental.

Teoria Relativităţii, de exemplu, a reprezentat primul pas spre o fizică a ecuaţiilor non-figurative care descriu legile naturii într-o manieră pur analitică. Totuşi, ea îşi păstrează caracterul nealterat de teorie geometrică, mai ales în ceea ce priveşte gravitaţia. La aceasta contribuie şi caracterul determinist clasic al teoriei. Conceptele cu caracter vizual nu lipsesc, de la spaţiu-timpul 4-dimensional de tip Minkowski şi până la cosmologia expansionistă contemporană derivată din Relativitatea Generală. Fără a mai vorbi de sistemele de referinţă şi de tensori, fără de care relativitatea ar fi de neconceput. Dar tot ceea ce trimite la vizual în cadrul teoriei relativiste are un pronunţat caracter structural, fiind mereu dublat de aspectul analitic. De asemenea, distanţarea faţă de senzorialitatea simţului comun se face simţită prin caracterul matematic abstract al reprezentărilor. Iată de ce am numit imaginarul descriptiv al acestei teorii *imaginar descriptiv structural.*

Nu putem trece cu vederea faptul că *structurile* spaţiu-timpului sunt cele influenţate de câmpul gravitaţional şi că tot ele determină, în viziunea lui Einstein, traiectoriile curbate ale unor corpuri în apropierea unei mase gravitaţionale mari. Reprezentarea nu mai este, în acest caz, un dat senzorial în sensul psihologiei clasice, ci un construct inteligibil cu caracter structural.

Odată cu mecanica cuantică, îndepărtarea de senzorial a reprezentărilor ştiinţifice descriptive atinge un nou nivel. Şi aceasta fără a se întrezări un capăt al drumului în privinţa abstractizării. Spaţiul fazelor sau spaţiul configuraţiilor păstrează caracterul structural al reprezentărilor din relativitate, dar adaugă caracterul intrinsec probabilist al mecanicii cuantice. Aşa cum observa şi Bernard D'Espagnat, fiecare fizician este un kantian inconsecvent, în măsura în care înţelege limitele valabilităţii reprezentărilor descriptive în raport cu realul, dar continuă să contribuie optimist la perfecţionarea lor în vederea apropierii de adevărul ştiinţific, contribuind adică la „desţelenirea" realului în limitele interacţiunii dintre conştiinţa umană şi acesta. Totodată, se constată o evidenţiere din ce în ce mai pregnantă al caracterului provizoriu al veridicităţii ontologic-descriptive cu care sunt învestite ficţiunile. Multe dintre ele au o existenţă îndelungată de *ficţiuni matematice în fizica*

[1] Ioan Petru Culianu, *Eros şi magie în Renaştere,* Bucureşti, Editura Nemira, 1994, p. 29.

contemporană, până ce apariţia lor în scenariile descriptive este cât de cât justificată experimental. [1] Exemplele tahionilor, quarcilor, stringurilor[2] sau branelor 12-dimensionale ni se par suficient de grăitoare în această privinţă.

Bineînţeles, matricea generativă a reprezentărilor descriptive la adresa naturii a fost pentru mult timp senzorialitatea umană. Marele salt pe care l-au făcut, în general, reprezentările din fizica contemporană a fost trecerea de la senzorialitatea intuitivă la structuralitatea abstractă. Dincolo de apariţia fizicii principiilor sau de apariţia probabilismului intrinsec al mecanicii cuantice, *trecerea de la o structurare senzorială a reprezentării la una analitică* este cea mai importantă schimbare survenită în planul imaginarului descriptiv al secolului al XX-lea. Această transformare a antrenat după ea şi trecerea de la o „vizualitate" senzorială calitativă a reprezentărilor la o „vizualitate" convenţională cantitativă a reprezentărilor.

Pentru a da un exemplu, este suficient să comparăm reprezentarea de către Faraday a liniilor de câmp magnetic sub forma unor cordoane de cauciuc şi modelarea computaţională a unei distribuţii de câmp magnetic sub forma unor puncte a căror culoare variază în funcţie de intensitatea câmpului în fiecare punct, sau de intensitatea unuia dintre parametrii câmpului în punctul respectiv. Un alt indiciu asupra trecerii de la o vizualitate senzorială sau figurativă la una structurală în cadrul discursului ştiinţific îl reprezintă diferenţele radicale dintre fizica lui Newton şi cea a lui Heisenberg, de exemplu. Mecanica lui Newton[3] este în esenţă un discurs geometric, în timp ce ecuaţiile sunt pentru Heisenberg[4] limbajul preferat. Amândoi au căutat legile naturii, dar stilul de exprimare a acestora diferă foarte mult la cei doi.[5]

În ceea ce priveşte sensul celui de al doilea constituent al expresiei *imaginar descriptiv,* vom încerca să-l explicităm detaliind într-o oarecare măsură provenienţa şi sensul termenului *descriptiv. Descriptiv* provine de la *descripţie de stare* – concept folosit de Rudolf Carnap în lucrarea *Semnificaţie şi necesitate. Un studiu de semantică şi logică modală* (1947). Carnap recunoaşte influenţa pe care a avut-o asupra sa în aceste chestiuni Ludwig Wittgenstein[6] , creatorul conceptului de „stare de lucruri"[7]. Pentru Carnap, o descripţie de stare este „o clasă de propoziţii din [limbajul] S1 care conţine pentru orice propoziţie atomară

[1] Oskar, Becker, *Fundamentele matematicii,* Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1968, p. 60.
[2] Gheorghe,Zet, *Supersimetria şi teoria stringurilor,* Iaşi, Editura CERMI, 2001, p. 63.
[3] Isaac, Newton, *Principiile matematice ale filozofiei naturale*, Bucureşti, Editura Academiei, 1956, p. 163.
[4] Werner, Heisenberg, *Imaginea naturii în fizica contemporană*, Bucureşti, Editura All, 2001, p. 54.
[5] Werner, Heisenberg, *Phyisics and Philosophy: The Revolution in Modern Science,* New York, Prometheus Books, 1999, p. 18.
[6] Michael, Dummett, *Originile filosofiei analitice,* Cluj Napoca, Editura Dacia, 2004, p. 17.
[7] Rudolf, Carnap, *Semnificaţie şi necesitate. Un studiu de semantică şi logică modală,* Cluj, Editura Dacia, 1972, p. 52.

sau această propoziţie, sau negaţia ei, dar nu pe amândouă, şi nu conţine alte propoziţii"[1]. Fiind similar cu conceptul leibnitzian de „lumi posibile" şi cu cel de „stări de lucruri" („state of affairs") al lui Wittgenstein, conceptul de descripţie de stare „dă evident o completă descriere a stării posibile a universului indivizilor cu privire la toate proprietăţile şi relaţiile exprimate de predicatele sistemului"[2]. În limbaj comun, o descripţie de stare este descrierea unui fragment din lumea reală făcută cu ajutorul limbajului S1, care este privit ca un sistem de semne. Plecând de aici, imaginarul descriptiv, spre deosebire de imaginarul simplu, este alcătuit din acele produse ale imaginaţiei umane care ne ajută să descriem relaţiile dintre obiectele care fac parte din lumea reală.[3]

Odată lansat termenul, Carnap consideră că „pot fi stabilite cu uşurinţă regulile semantice care determină pentru orice propoziţie din S1 dacă are loc sau nu într-o descripţie de stare dată. Faptul că o propoziţie are loc într-o descripţie de stare înseamnă, în termeni tehnici, că ea ar fi adevărată dacă descripţia de stare (adică toate propoziţiile care-i aparţin) ar fi adevărată"[4]. Descripţia de stare se constituie, aşadar, ca o colecţie de propoziţii care, la rândul lor, descriu relaţii sau proprietăţi ale obiectelor înfăţişate de către descripţia de stare. În cadrul unei descripţii de stare nu poate apărea şi o propoziţie atomară şi negaţia ei, aceasta fiind o consecinţă directă a faptului că nici un obiect pe care descripţia de stare îl înfăţişează nu poate conţine şi o proprietate şi negaţia ei. Evident, teoria descripţiilor are o ampliudine mult mai mare, la ea aducându-şi contribuţia, pe lângă Carnap, personalităţi de talia lui Frege, Russell sau, mai recent, Strawson.[5]

Deocamdată, deoarece „descripţia de stare" este identică cu „starea de lucruri", vom recurge la textul *Tractatus*-ului lui Wittgenstein pentru a evidenţia detaliile acestui concept. Dat fiind că „lumea este tot ce se petrece, [adică] totalitatea faptelor, nu a obiectelor"[6] pentru orice gândire ce încearcă să o descrie coerent, „totalitatea faptelor determină ce se petrece şi,

[1] Rudolf, Carnap, op. cit., p. 52.
[2] Rudolf, Carnap, op. cit., p. 52.
[3] Pentru mai multă claritate, iată cele trei definiţii luate în discuţie în cadrul lucrării de faţă: *Imaginarul* reprezintă ansamblul reprezentărilor care depăşesc limita impusă de constatările experienţei şi de înlănţuirile deductive autorizate de aceasta. *Imaginarul ştiinţific* reprezintă ansamblul reprezentărilor ştiinţifice care depăşesc limita impusă de constatările experienţei, dar care implică şi înlănţuirile deductive autorizate de aceasta. În cazul său, criteriul concatenării reprezentărilor este unul esenţial şi selectiv. *Imaginarul descriptiv* reprezintă ansamblul reprezentărilor ce se referă în mod expres la descrierea realului, care depăşesc limita impusă de constatările experienţei şi care implică uneori înlănţuirile deductive autorizate de aceasta.
[4] Rudolf, Carnap, *Semnificaţie şi necesitate. Un studiu de semantică şi logică modală,* Cluj, Editura Dacia, 1972, p. 52.
[5] Constantin, Sălăvăstru, *Signe et monde: qu'est-ce qu'il y a au-delà du signe logique?- Un débat en deux facettes:Russell et Carnap, Noesis,* nr. XXXII/2007, Bucureşti*,* Editura Academiei Române, 2007, pp. 22-25.
[6] Ludwig, Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1991, p. 37.

de asemenea, tot ce nu se petrece"[1]. „Ceea ce se petrece, faptul, constituie existenţa stărilor de lucruri", care, la rândul lor, sunt „combinaţii de obiecte (lucruri, entităţi)"[2]. Pentru orice obiect din lume „este esenţial să poată fi partea constitutivă a unei stări de lucruri"[3]. Wittgenstein, într-o manieră asemănătoare cu a lui Carnap, vrea să sugereze faptul că lumea apare, pentru orice conştiinţă care o investighează cu mijloace logice, drept o încrengătură de structuri a căror organizare se străduieşte să o înţeleagă mintea umană[4]. Idealul oricărui demers ştiinţific este acela de a cunoaşte cât mai complet structura lumii, adică de a cunoaşte toate posibilităţile de organizare a obiectelor în stări de lucruri. În limbaj leibnitzian, aceasta ar echivala cu atingerea acelui punct de vedere asupra lumii care este rezervat exclusiv Divinităţii şi din care se pot cunoaşte toate posibilităţile de combinare prezente şi viitoare ale monadelor din componenţa lumii.

Dorim, în acest context, să facem observaţia că ştiinţele naturii nu lucrează niciodată cu realul propriu-zis, cu realul în sens de nivel ontic. Ele pot forma o *imagine* despre acea felie de real ce rezistă la experienţele noastre, construind o realitate. La rândul său, investigarea părţii accesibile a realului presupune lucrul cu imagini ale acesteia, folosite pe post de interfeţe între logica umană şi realul decelabil din perspectiva conştiinţei. Ştiinţele naturii "îmbibă" imaginea despre real cu constructe descriptiv-imaginare legate de cum ar putea fi aceasta structurată. Este vehiculat, aşadar, un *posibil* cu tentă umană la adresa naturii. Verificările lui repetate îl schimbă până când semnalele de inadvertenţă ce vin din direcţia realului se împuţinează sau, cel puţin, devin nedetectabile pentru logica umană. În urma acestui proces, însăşi realitatea – ca imagine a realului - se "transformă" pentru noi, dezvăluindu-ne încă o porţiune de real, constituindu-se într-o interfaţă din ce în ce mai eficientă de semnificare structurală a realului. Limbajul folosit pentru alcătuirea coerentă a acestei interfeţe presupune atribuirea unor semnificaţii arbitrare, cerute de logica umană, anumitor caracteristici ale realului decelabile din perspectiva conştiinţei. Vom numi acest proces *asignarea selectivă a realului.*

În ceea ce îl priveşte, nici experimentul fizic nu poate avea loc în lipsa conceptelor ce populează imaginarul descriptiv al cercetătorului. Fie că este vorba de ficţiuni de o falsitate controlată (utilă în procesul de modelare a realităţii – cum ar fi noţiunea de punct material din mecanica newtoniană, ce nu are dimensiune dar continuă să aibă masă), fie că este vorba de

[1] Ludwig, Wittgenstein, op. cit., p. 37.
[2] Ibidem, p. 37.
[3] Ibidem, p. 37.
[4] Donna, Summerfield, *Fitting versus tracking: Wittgentein on representation,* în *The Cambridge Companion to Wittgenstein* (Sluga, Hans & Stern, David, editori)*,* New York, Cambridge University Press, 1996, p. 110.

simple ipoteze, ele creează cadrul conceptual pentru desfăşurarea experimentului care este, din acest punct de vedere, un mod de forţare controlată a realităţii, în ideea de a-i testa structura.

Dat fiind că în urma lui se modifică pentru om chiar raportarea la real, putem spune că momentul experimentului este unul de suprapunere forţată a celor trei straturi: stratul imaginii despre realitate, stratul realităţii şi stratul realului. El reprezintă, de asemenea, - în limbaj popperian – un moment şi un spaţiu de suprapunere a celor trei lumi: lumea fizică, lumea produselor minţii umane şi lumea stărilor acestei minţi.[1] Ar mai trebui adăugat că, raportat la real, experimentul fizic este un eveniment punctual. Aceasta înseamnă că, deşi cu ajutorul inducţiei ştiinţifice poate fi realizată o "plasă" de concepte care să formeze o imagine despre realitate, aceasta nu poate fi verificată în ansamblu[2], iar confirmarea ei până în straturile profunde ale realului are un caracter cu totul aleatoriu şi episodic.

Faptul că multe dintre conceptele descriptiv-imaginare (în speţă, ficţiunile) sunt contradictorii trebuie văzut ca o dovadă că, dincolo de optimismul său, raţiunea umană nu se „potriveşte", în marea majoritate a cazurilor, cu structura realităţii pe care o investighează. Cercetarea acesteia din urmă sileşte raţiunea să iasă din ea însăşi, din tiparele confortului său formal, asumându-şi tocmai contradicţia.

Dorind să descifreze lumea, „construită" după legi diferite de cele ale minţii umane (în sensul larg al termenului, care include şi cogniţia), gândirea umană "împrumută" acesteia ceva din "codul" ei constitutiv prin intermediul imaginarului descriptiv. Dar, pentru că produsele imaginarului descriptiv apar în urma unor experimentări şi adaptări anterioare ale altor produse ale imaginarului descriptiv, putem spune că imaginarul descriptiv reprezintă şi efortul minţii umane de a-şi adapta "codul" – dacă nu pe cel propriu, măcar pe cel de transfer faţă de realitate – la realitatea pe care vrea s-o descifreze, "îmbibând-o" cu elemente familiare ei.

Nu dorim să încheiem referirile la legătura dintre imaginarul descriptiv şi descripţia de stare în accepţiune carnapiană fără a menţiona şi un alt domeniu de „contact" al lor. Este vorba de teoria probabilităţilor şi de aplicarea ei la una dintre cele mai importante teorii ştiinţifice recente: Mecanica Cuantică. Caracterul probabilist intrinsec al Mecanicii Cuantice este o chestiune mult discutată în frământata istorie contemporană a fizicii. Probabilismul descrierilor cuantice nu este unul clasic, adică nu este o simplă strategie de aproximare a stării unui sistem cu foarte multe părţi componente – cum ar fi, de exemplu, un gaz – , strategie prin

[1] Karl, R. Popper, *Cunoaşterea şi problema raportului corp-minte,* Editura Trei, Bucureşti, 1997, p. 68.
[2] John, D. Barrow, *Despre imposibilitate : limitele ştiinţei şi ştiinţa limitelor,* Editura Tehnică, Bucureşti, 1999.

intermediul căreia mintea umană să poată modela conceptual caracteristicile fizice ale sistemului. Aşadar, probabilismul cuantic nu este de tip Boltzmann, ci unul cu totul diferit. Este vorba de faptul că înseşi procesele cuantice au un caracter probabilist, nu doar descrierea lor. Caracterul probabilist al unui proces de dezintegrare radioactivă este, probabil, unul dintre cele mai clare exemople în acest sens. Prin urmare, limitele de precizie ale descrierii unui astfel de proces în cadrul teoriei sunt foarte clar stabilite de către Principiul de Indeterminare al lui Heisenberg. Tocmai incompatibilitatea dintre acest probabilism intrinsec şi determinismul Relativităţii l-a făcut pe Einstein să pună la îndoială caracterul complet a Teoriei Cuantice. Imaginarul descriptiv poate fi folosit cu succes în a cerceta ce fel de descripţie este Teoria Cuantică, mai ales dacă ne gândim că *descripţia de stare* şi *descripţia structurală* au fost concepute de Carnap în directă legătură cu Teoria Probabilităţilor.

Probabilitatea logică se poate defini, în viziunea lui Carnap, cu ajutorul unei funcţii *c(h,e),* a cărei valoare depinde în întregime de relaţiile logice dintre *h* şi *e* şi ale cărei proprietăţi reflectă suficient diferitele aspecte ale explicandum-ului. Analiza acestui concept stă la baza oricărei teorii a probabilităţii, pentru Carnap. Construcţia axiomatică se efectuează în cadrul unui limbaj cu o structură sintactică precis specificată şi care conţine un număr finit de predicate. Mai întâi, se face apel la un limbaj care conţine un număr finit de indivizi, pentru cazul general făcându-se trecerea la limită. În acest context, descripţia de stare este o propoziţie care indică modul cum se distribuie predicatele între indivizi. La rândul ei, descripţia de structură caracterizează ceea ce este comun în descripţiile de stare izomorfe. Mai concret, ea constă „în disjungerea descripţiilor de stare izomorfe cu o descriere de stare dată. Aria logică a unei afirmaţii este clasa descripţiilor de stare în care ea este adevărată. Dăm mai întâi o funcţie de măsurare pe descripţiile de stare: este o funcţie care face ca fiecărei descripţii de stare să-i corespundă un număr real cuprins între 0 şi 1. Putem defini atunci o măsură a ariei unei propoziţii: este o funcţie care face ca fiecărei prepoziţii necontradictorii să-i corespundă suma măsurilor descripţiilor de stare în care această propoziţie este adevărată (şi care atribuie valoarea 0 propoziţilor contradictorii)." [1]

Este uşor de observat că rolul pe care îl joacă descripţia de stare în teoria despre probabilităţi a lui Carnap[2] ne uşurează aplicarea criteriilor imaginarului descriptiv (concatenativitatea reprezentărilor şi structuralitatea lor) la conceptele ficţionale folosite într-o teorie intrinsec-probabilistă cum este – cel puţin în interpretarea clasică dezvoltată de Roland

[1] Jean, Ladrière, *Probabilitatea în logică şi matematică,* în Lecourt, Dominique (coord.), *Dicţionar de istoria şi filosofia ştiinţelor,* Editura Polirom, Iaşi, 2005, p. 1108.
[2] Rudolf, Carnap, *Philosophical Foundations of Physics,* Basic Books, Inc., New York, 1966, p. 34.

Omnés – Mecanica Cuantică. Aceasta, deoarece multe dintre propoziţiile cu caracter descriptiv din componenţa sa ne spun cum *ar putea* să evolueze realul, sau cum ar fi mai *probabil* să o facă, iar ceea ce se urmăreşte este ca valoarea lor de adevăr (ca descripţii) în cadrul teoriei să fie mai aproape de 1 (adevărat) decât de 0 (fals). În acest context, dinamica reprezentărilor descriptive şi a rolului lor în cadrul discursului Mecanicii Cuantice poate fi investigată destul de eficient şi cu destulă supleţe folosind conceptul de imaginar descriptiv, luînd în calcul că imaginarul descriptiv al oricărei teorii fizice este în continuă evoluţie.

La prima vedere, prin cele două rădăcini ale sale, imaginarul descriptiv nu pare să aibă nimic de-a face cu realismul. Pe de o parte, imaginarul a fost multă vreme opus la tot ceea ce ţinea, într-un fel sau altul, de realitatea obiectivă. S-a spus chiar că el ar constitui o realitate *paralelă* cu prima. Pe de altă parte, creatorul conceptului de „descripţie de stare" (Carnap) şi mentorul său în această privinţă (Wittgenstein), au ocolit problema realităţii[1], considerând-o o pseudo-problemă. Carnap este chiar catalogat ca fiind adeptul unui „idealism gnoseologic"[2]. Aceasta nu înseamnă că imaginarul descriptiv, prin încărcătura sa epistemică, nu poate juca un rol în raport cu paleta extrem de diversă a realismelor. Momentan, dorim doar să facem precizarea că termenul de imaginar descriptiv este compatibil cu toate poziţiile acelora care acceptă existenţa unei realităţi exterioare conştiinţei umane. Rolul lui devine însă important mai ales pentru aceia care pleacă de la premisa că gândirea umană nu se potriveşte cu realitatea pe care o investighează, ea *„învăţând" limba realităţii prin intermediul imaginarului descriptiv.*

Ajungem acum la unul dintre aspectele esenţiale pentru statutul epistemologic al imaginarului descriptiv. Deşi anterior lui Kant, Solomon Maimon pare că rezumă concluziile filosofiei kantiene atunci când afirmă că *numai cunoaşterea simbolică este posibilă*. Termenul de cunoaştere simbolică a fost introdus de Leibnitz, fiind intens folosit în cadrul cercetărilor logice din secolul al XVIII-lea. Dar tocmai pe tărâmul cercetării proprietăţilor stranii şi contradictorii ale particulelor elementare apar o serie de noţiuni al căror sens strict pare să se limiteze – din varii considerente – la orizontul folosirii lor în cadrul unui formalism matematic, transformându-le în ingrediente ale unei cunoaşteri de tip simbolic. Ele spun lucruri extrem de profunde despre structura realităţii, respectivele informaţii fiind totuşi doar *concluzii interpretative* desprinse din „comportamentul" acestor elemente în cadrul

[1] Morris ,Weitz (editor), *Twentieth-Century Philosophy: The Analytic Tradition,* New York, The Free Press, 1968, p. 47.
[2] Gheorghe, Enescu, *Rudolf Carnap – filosof şi logician*, în Carnap, Rudolf, *Semnificaţie şi necesitate. Un studiu de semantică şi logică modală.*(Rudolf Carnap), Cluj, Editura Dacia, 1972, p. 21.

formalismului. Astfel de noţiuni pot fi privite ca făcând parte dintr-o *cunoaştere simbolică*[1] (în sens matematic) a lumii, singura posibilă şi în sens kantian. Chestiunea care ne interesează aici este legată de rolul pe care imaginarul descriptiv îl joacă în construirea pe baza unor asemenea informaţii a unei *descripţii de stare* , a unei descrieri – coerente, potrivit logicii noastre – a lumii.

Kant nu a fost singur pe acest drum spinos de evidenţiere a aspectului simbolic al cunoaşterii umane. Johann Heinrich Lambert, celebru matematician, astronom şi filosof, poate fi considerat un succesor al lui Maimon şi un precursor al lui Kant în această privinţă. Potrivit *Organon*-ului său apărut la Leipzig în 1764, întreaga gândire discursivă este simbolică din două puncte de vedere: în primul rând, în măsura în care ea operează cu simboluri, în sens matematic; în al doilea rând, în măsura în care întreaga cunoaştere astfel dobândită nu reprezintă decât o comparaţie, o *imagine* sau o *contraparte* a realităţii, dar care nu ne permite o cunoaştere a realităţii în sine, sau cel puţin nu într-o formă adecvată. O înţelegere a realităţii într-o formă adecvată ne conduce la conceptul de cunoaştere intuitivă sau percepţie intelectuală, cu alte cuvinte, ne readuce la un concept ficţional cu valoare metodologică, dar nu şi obiectivă.[2] Neokantianul Hans Vaihinger consideră că, "dacă ar fi fost urmată această cale, concluziile lui Kant s-ar fi păstrat în puritatea lor. Dar perseverând în nişte dogme raţionaliste sterile, marele filosof şi-a pus în primejdie propriile descoperiri epocale, sortindu-le astfel uitării."[3]

Nu trebuie să mire, aşadar, că pendularea între descoperirea fundamentului fictiv al categoriilor şi reîntoarcerea la unele dogme raţionaliste o regăsim şi în prezentarea făcută de Ion Petrovici filosofiei kantiene, unde marele profesor ieşean observă că, potrivit lui Kant, "[…] categoriile nu sunt decât mijloace constante cu ajutorul cărora conştiinţa în genere unifică diversitatea din intuiţiile sensibile pentru a constitui obiecte inteligibile, susceptibile de a fi gândite", dar că, potrivit aceluiaşi Kant, "lumea inserată în categoriile noastre este o lume obiectivă şi universal valabilă"[4]. Dat fiind faptul că, potrivit lui Kant, este imposibil să exercităm vreun control în ce priveşte potrivirea cunoştinţelor noastre cu obiectele reale[5], "atunci când categoriile sunt considerate drept ficţiuni analogice, întreaga teorie a cunoaşterii capătă o nouă înfăţişare. Ele sunt mai apoi recunoscute ca fiind *simple construcţii*

[1] Peter, Achinstein, *Law and Explanation - an essay in the philosophy of science,* University Press, Oxford, 1971, p. 63.
[2] Hans, Vaihinger, *Filosofia lui "Ca şi cum"*, Editura Nemira, Bucureşti, 2001, p. 84.
[3] Hans, Vaihinger, op. cit., p. 84.
[4] Ion, Petrovici, *Douăsprezece prelegeri universitare despre ImmanuelKant*, Editura Agora, Iaşi, 1994, p. 145.
[5] Ion, Petrovici, op. cit., p. 145.

reprezentaţionale, având ca scop apercepţia a ceea ce este dat. Obiectele care posedă atribute, cauzele care acţionează, toate au o natură mitică.

Nu putem spune decât că fenomenele obiective pot fi considerate *ca şi cum* s-ar comporta într-un fel sau altul, şi că nu există nici un fel de justificare pentru a adopta vreo atitudine dogmatică şi a schimba acest "ca şi cum" în "aceasta" sau în "aceea".[1]" Ori tocmai acest lucru pare tentat să-l facă Kant atunci când spune că "adevărul şi eroarea nu privesc decât întrebuinţarea reprezentărilor sensibile de către intelect, nu şi originea lor"[2], sau când propune un criteriu al adevărului care ar fi (după cuvintele lui Ion Petrovici) "acordul unei cunoaşteri cu legile generale şi formale ale intelectului, condiţie mai mult negativă, sau cu o formulă mai cuprinzătoare ar fi coincidarea conştiinţei individuale, cu acea conştiinţă în genere, impersonală şi creatoare de obiectivitate"[3]. Kant nu merge până la capăt pe acest drum, dar unii din continuatorii lui o fac. Despre ei, Vaihinger spune că "de îndată ce aceste analogii [categoriile] sunt interpretate ca nişte ipoteze, obţinem toate acele sisteme ale teologiei şi filosofiei al căror obiect îl constituie explicarea contradicţiilor astfel generate"[4].

Pe terenul disputelor cu privire la natura materiei şi a atributelor sale, în cadrul discursului ştiinţific, confuzia dintre ceea ce Vaihinger numeşte ficţiuni analogice şi ipoteze ne face să trasăm, prin conceptele noastre pe care le adoptăm, limite care, de fapt, nu există în natură. Tratarea fără discernământ a ficţiunilor analogice folosite în diversele ştiinţe drept analogii reale duce la greşeala de a deduce din ele legi care, ulterior, sunt substituite realităţii, fără a fi supuse unei analize critice. Interesant este faptul că aplicarea unei ficţiuni se poate baza, în parte, pe adevăr, în parte, pe eroare asumată conştient. Trebuie, aşadar, făcută distincţia între analogii reale, în cazul cărora descoperirile se fac prin inducţie şi ipoteză, şi analogii ficţionale, datorate exclusiv unei metode cu caracter subiectiv.

Pentru a concluziona, vom remarca că cea mai mare problemă a produselor imaginarului descriptiv o constituie, în contextul de mai sus, adaptarea structural-reprezentaţională la caracteristicile realului decelabile de către conştiinţă în condiţiile păstrării identităţii de sine a acesteia (în sens de logicitate umană constitutivă). Dar, în ultimul timp, conştiinţa cercetătorului se „recunoaşte" pe sine tot mai rar, deoarece ea restructurează chiar realul în raport cu care îşi creează tiparele descriptive, aşa cum se întâmplă în Mecanica Cuantică. Tensiunea majoră apare astfel între limitele atribuirii de veridicitate ontologică unor

[1] Hans, Vaihinger, *Filosofia lui "Ca şi cum"*, Editura Nemira, Bucureşti, 2001, p. 84.
[2] Immanuel, Kant, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfăţişa ca ştiinţă*, trad. M.Antoniade, Bucureşti, 1924, p. 67
[3] Ion, Petrovici, *Douăsprezece prelegeri universitare despre ImmanuelKant*, Editura Agora, Iaşi, 1994, p. 145-146.
[4] Hans, Vaihinger, op. cit., p. 84.

constructe ficţionale descriptive şi limitele realului decelabil (observabil şi semnificabil de către conştiinţă cu diferite grade de succes) şi parţial inteligibil pentru conştiinţă.

Regulile după care evoluează în acest caz imaginarul descriptiv sunt cu totul opuse regulilor imaginarului fantastic. Imaginarul descriptiv ştiinţific ajută conştiinţa să descopere şi să înţeleagă (simulând sau modelând uneori) limitele a ceea ce este posibil în planul realului observabil.

Extrem de frecvent, conştiinţa cercetătorului descoperă fenomene naturale imposibile sau de neînchipuit ca structuri cauzale, în primă instanţă. Abia ulterior, printr-un efort de factură imaginativ-descriptivă, ea reuşeşte să-şi explice ceea ce cataloga iniţial drept absurd sau contradictoriu. După mai multe încercări, cu ajutorul imaginarului descriptiv, ea reuşeşte să elaboreze un model cauzal al fenomenelor sau proprietăţilor realului nou descoperite . Iniţial, noul model intră în coliziune cu unele principii de bază ale structurării explicaţiilor cauzale la adresa realului pe care le elaborase conştinţa cercetătorului anterior şi cu care se identificase. Ulterior, ea învaţă să-şi extindă limitele a ceea ce considera sau înţelegea ca fiind posibil în planul realului. Imaginarul descriptiv ajută conştiinţa să se regăsească pe sine în noua viziune pe care a căpătat-o despre real şi despre sine ca parte a acestuia, în vreme ce imaginarul fantastic, dimpotrivă, ajută conştiinţa să înglobeze realul într-un scenariu ale cărui „limite de posibil" sunt mai largi decât cele ale realului. La rândul său, şi imaginarul descriptiv poate crea uneori fantasme sau scenarii luxuriante, dar ele sunt triate sever, pentru că trebuie să fie eficiente în sens descriptiv în raport cu realul.

De cele mai multe ori, ceea ce experimentul ne dezvăluie despre structura realului este privit la început ca imposibil[1], pentru ca, ulterior, „ieşirea" conştiinţei din vechile sale matrici conceptuale să permită tolerarea de către aceasta a stranietăţii abia descoperite a realului. Alteori, tocmai „inventarea" unui scenariu conceptual nou, aparent detaşat de experienţă, face posibilă identificarea şi observarea unor noi detalii empirice a căror existenţă era bănuită (considerată probabilă) sau doar acceptată ca logic-posibilă iniţial.

În încheiere, dorim să remarcăm dificultatea de a identifica propriu-zis categoriile imaginarului descriptiv, cel puţin într-o manieră sistematică, motivul constituindu-l tocmai imensa diversitate a modalităţilor de conceptualizare a realului din partea fizicienilor. Totuşi, credem că „lecturarea" dinamicii reprezentărilor ştiinţifice cu ajutorul conceptului de imaginar descriptiv şi conferirea unei poziţii centrale descripţiei de stare în cadrul acestui

[1] Ilya, Prigogine,; Isabelle,Stengers, *Noua alianţă: Metamorfoza ştiinţei*, Editura Politică, Bucureşti, 1984, p. 72.

demers ar putea uşura evitarea anumitor confuzii în ceea ce priveşte limitele utilizării funcţiei imaginative în cadrul discursului specific ştiinţelor naturii.

CONCEPTE DEONTOLOGICE FUNDAMENTALE

Elena Puha, Brânduşa Gorea

Precizări preliminare

Atingerea obiectivului studiului de faţă, prezentarea specificului categoriilor fundamentale ale deontologiei, nu poate fi atins fără precizarea prealabilă a modului în care definim domeniul şi a locului pe care-l deţine în cadrul preocupărilor teoretice şi practice actuale.

De câţiva ani buni, deontologia este omniprezentă. O invocăm în discuţiile curente, în dezbateri intelectuale cu referire la calitatea activităţilor profesionale, din mai aproape toate domeniile. A devenit un cuvânt salvator, un gen de etichetă curentă,. În literatura actuală se vorbeşte nu doar de un interes sporit pentru deontologie, ci de o adevărată „frenezie deontologică". Deontologia este prezentă atât în spaţiul preocupărilor teoretice – este inclusă în programele învăţământului academic, cât şi în cel practic al reglementării interacţiunilor – economice, administrative, politice, juridice, educative, culturale - sunt constituite organizaţii, comitete şi comisii deontologice la cele mai diverse niveluri ale desfăşurării vieţii sociale reale, sunt elaborate coduri sau carte deontologice pentru un număr sporit de domenii profesionale. Pe lângă codurile deontologice tradiţionale a profesiilor liberale – medici, avocaţi, arhitecţi – astăzi avem coduri de conduită ale bloggerilor, ale forţelor aeriene, ale ziariştilor, consumatorilor etc.

Toate acestea se petrec doar la un secol şi câteva decenii de când cuvântul „deontologie" nu era acceptat de Academia Franţei. *Littré* înregistrează cuvântul, pentru prima oară, ca pe un neologism, în 1874.

Pornind de la dezbaterile existente în literatură asupra deontologiei o vom defini drept disciplina care are ca obiect normele comportamentului profesional în cadrul unei societăţi determinate. Ea se apleacă asupra particularităţilor activităţilor ce intră în câmpul de interes al unei profesii, a structurilor ei de organizare, ierarhiilor pe care le implică, precum şi asupra principiilor de acţiune şi organizare, cele ale relaţiilor dintre membrii profesiei, dintre aceştia şi societatea concretă.

Deontologia defineşte o practică socială anume pornind de la un sistem de reguli şi de obligaţii specifice şi necesare câmpului respectiv de acţiune, reglementează relaţiile dintre membrii profesiei şi ceilalţi actori sociali, indică valorile fundamentale pe care le promovează. Acest câmp de preocupări arată că deontologia nu are o vocaţie speculativă de

fondare generală sau întemeiere a profesiei, ci una practică de identificare a membrilor ei şi, simultan, de legitimare a lor în mediul social dat.

1. Necesitatea precizării conceptelor deontologice

Există un accord larg cu privire la la natura interdisciplinară a deontologiei şi rolul ei de verigă de contact între etică şi drept. Dar, suntem încă departe de a fi delimitat cu claritate conceptele şi principiile deontologice de cele etice şi juridice. Dificultăţile de care ne lovim derivă din faptul că, pe de altă parte, operaţia de definire a conceptelor şi principiilor deontologiei nu poate neglija raporturile acestora cu disciplinele socioumane, în care conceptele la care ne vom referi deţin un loc fundamental: etica şi ştiinţele juridice. De asemenea, cu greu poate fi evitată, fără consecinţe negative, analiza conceptelor şi principiilor deontologiei din perspectiva filosofică – ontică, logică şi epistemologică - în pofida lipsei de interes a domeniului pentru problemele de fondare. Cu alte cuvinte este vorba de tendinţa de a concepe deontologia ca pe o disciplină strict instrumentală sau strategică. Dicţionarul *Lalande* precizează că deontologia „nu se aplică ştiinţei datoriei în general, în sens kantian. Ea priveşte, dimpotrivă, ideea unui studiu empiric a diferitelor îndatoriri referitoare la o situaţie sau alta”[1].

Acest tip de abordare conceptuală a deontologiei suspendă orice atingere cu reflexivitatea filosofică, uită că o strategie este o elaborare umană, *un algoritm pentru un comportament care ia în consideraţie toate răspunsurile posibile ale mediului la actele elementare efectuate ale agentului / agenţilor*[2]. Se uită, de asemenea, că nici acţiunea propriu-zisă a agentului/agenţilor, nici conduitele lor, nu sunt epuizate de componentele raţionale, ce pot fi algoritmizate.

Prima condiţie pentru a gândi adecvat deontologia rămâne aceea de a înţelege **conceptele** în care sunt formulate problemele ei şi sunt propuse soluţiile. Conceptele „tari” indispensabile oricărei deontologii profesionale sunt: **normă; trebuie/ datorie/ obligaţie**; **responsabilitate**.

În operaţia de definire a acestor concepte vom parcurge doi paşi: (1) în prima etapă, vom urmări raportul lor cu conceptele înrudite; (2) apoi, le vom defini din punctul de vedere al temeiului lor – ontic, logic, valoric, pentru a evidenţia semnificaţiile şi funcţiile pe care le dobândesc în diverse contexte.

---

[1] André Lalande, „Déontologie*”, Vocabulaire technique de la philosophie*, Paris, PUF, 1926, rééd, Quadrige”, p. 216.

[2] Wojciech W. Gasparski şi Klemens Szaniawski, *Praxiologia şi teoria deciziei*, în volumul Cornel Popa (coord.), *Praxiologie şi logică*, Editura Academiei R.S.România, Bucureşti, 1984,, p. 47.

2. Normă deontologică, normă morală şi normă juridică

Deontologia, ca şi dreptul şi etica, aparţine sistemului disciplinelor normative. Obiectul lor îl constituie, în principiu, reglementarea relaţiilor dintre oameni prin intermediul **normelor**. Prin acest cuvânt, în domeniul ştiinţelor socioumane numim realităţi diferite: legi, decrete, hotărâri, regulamente, ordonanţe, instrucţiuni (care dau seamă de sensul obiectiv, formal, al termenului), o modalitate în genere acceptată de acţiune, o conduită recomandată sau prescrisă (descriind sensul subiectiv, aplicat al normei).

Etimologic, termenul „**normă**" provine din grecescul "**nomos**" semnificând **ordinea**[1]. Ideea de ***nomos*** se impune în legătură cu problema **Dreptăţii,** considerată de greci ca cea dintâi virtute a cetăţii. Cuvântul *nomos* pătrunde în discursul filosofic în secolul al V-lea î.Ch., exprimând deplasarea interesului de la cosmos ("physis") la lumea omului, căutându-i ordinea specifică, factorii de unitate şi coerenţă.

Cei care se apleacă asupra studiului general al normelor mărturisesc lipsa de legătură între diferitele semnificaţii ale utilizării cuvântului. De aceea, adesea se recurge la prezentarea principalelor semnificaţii ale termenului, precum şi la o tipologie a normelor. Aceasta este calea pe care o vom urma şi noi.

O primă semnificaţie a normei este **aceea de lege**. Asemenea legii, şi norma desemnează fenomene repetabile, constante. Dar, „**norma**" desemnează **o categorie** aparte de fenomene constante, anume acea categorie ce ţine de „**obligaţia de a exista**"[2], de **ceea ce e posibil**, dar nu este şi e dezirabil să fie. **Legile** vizează **raporturi, stabile, necesare, generale şi repetabile**. Ele **permit previziunea.** Norma, raportându-se la posibil, nu permite o previziune asemenea celei făcute pe baza legii.

Nu numai cuvântul „normă" acoperă conţinuturi variate, ci şi cel de „lege". În diverse contexte, „legea" exprimă conţinuturi ireductibile. De aceea, între „legile naturii", „legile logicii", „legile statului", „legile limbii", „legile divine", nu există decât o coincidenţă de nume.

Legile naturii descriu regularităţi pe care omul le descoperă prin studiul naturii. Dacă se descoperă vreo discrepanţă între o lege a naturii, formulată într-o teorie şi desfăşurarea fenomenelor, se caută o altă lege, nu se schimbă natura.

Legile statului sunt prescripţii – ordine, permisiuni, interdicţii – ce statuează reglementări pentru conduita oamenilor şi relaţiilor dintre ei, a relaţiilor dintre instituţii, dintre

[1] A se vedea despre aceasta: Francis E. Peters, *Termenii filosofiei greceşti*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 118
[2] Georg Henrik von Wright, *Explicaţie şi înţelegere*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, p. 44

cetăţeni şi instituţii. **Nu au valoare de adevăr, ca legile naturii. Legile logicii** – legea noncontradicţiei, a terţului exclus, a identităţii - **sunt tipuri de judecăţi**. Aceste legi sunt independente de experienţă. **Ele nu prescriu,** ci **determină cum trebuie să gândim**, după cum legile matematicii prescriu cum trebuie să calculăm. Hegel spunea că stelele îşi au legile lor, dar nu le cunosc.

Georg Henrik von Wright consideră că distincţia dintre „**normă**" şi „**lege**" ţine de **caracterul descriptiv al legilor** şi cel **prescriptiv al normelor**. **Legile naturii sunt inviolabile, pe când normele juridice şi cele morale sunt violabile prin însăşi natura lor; normele juridice şi etice nu sunt desfiinţate de faptele care le violează. „**Norma stabileşte un anumit număr de obligaţii şi atribuţii care îşi păstrează valabilitatea chiar şi atunci când subiectul le violează sau nu le foloseşte, în timp ce legea se bazează pe o distribuţie statistică"[1].

Diferenţa care se face în lingvistică între „descriptiv" şi „prescriptiv" este esenţială pentru a distinge „norma" de „lege". Propoziţiile descriptive sunt propoziţii la modul indicativ; ele sunt numite enunţuri şi ţin de „este" (a fi); propoziţiile prescriptive au o forma tipică, ţin de „cum"; ele sunt ordine, indicaţii, prescripţii tehnice, cereri, reţete, porunci, rugăminţi etc. Limbajul moral, juridic şi deontic sunt specii de limbaj prescriptiv.

Definită **din punct de vedere logic, norma** este concluzia unui raţionament practic, în structura căruia – premisa majoră şi premisa minoră – scopul şi convingerea privind mijloacele necesare atingerii scopului sunt vizate direct. În raţionamentul deontic, **scopul** este atât al agentului/agenţilor ce acţionează, cât şi al celui/celor care instituie norma, în timp ce convingerea privind mijlocul adecvat pentru atingerea scopului poate să lipsească agentului/agenţilor, fiind prezentă în mod necesar la emiţătorul normei (al legislatorului, al deontologului etc)[2]. **Deontologia este tocmai aceea care inculcă agentului/agenţilor, sub forma normelor specifice, ideea că starea de lucruri pe care decid s-o înfăptuiască se află sub incidenţa normei.**

***

Valorile formează o lume aparte, ireductibilă la aceea a existenţei, a cunoaşterii sau a praxis-usului, ce presupune, însă, toate aceste lumi. Ele exprimă, ca şi normele, stări posibile, prototipuri ideale ale sistemului uman de acţiune, statornic acceptate şi apreciate ca valabile de o comunitate dată. Ar constitui o eroare să considerăm valorile doar ca stări ideale posibile.

[1] *Ibidem*.
[2] Vezi despre aceasta: Alexandru Gheorghe, *Intelectul practic şi demersul logic în ştiinţele acţiunii umane,* în volumul *Praxiologie şi logică*, coordonator, Cornel Popa, Editura Academiei R. .S. .România, Bucureşti, 1984, pp. 63-65.

Ele trebuie privite, simultan, şi ca rezultat al activităţilor umane desfăşurate în trecut şi ca modele demne de urmat. Cu alte cuvinte, trebuie să privim valorile atât în dimensiunea lor reală, ca întruchipări relative a dorinţelor, aspiraţiilor idealurilor umane ale unui timp şi comunităţi date, cât şi sub aspectul lor proiectiv.

Ca realizări umane, ele vor fi apărate şi ocrotite de agenţii acţiunii prin sisteme de norme şi exigenţe impuse tuturor membrilor grupului. Ele dobândesc forma unor cerinţe morale, deontologice sau a unor prevederi normative juridice. Transmiterea şi conservarea lor asigură identitatea grupului. Raportul dintre, normă şi program de acţiune este determinat de valorile acceptate, de raportul dintre întemeierea valorică şi cea normativă a unui tip sau altul de acţiune.

***

Norma nu are doar sens de lege. Un alt sens este cel de **regulă: „**Regulile unui joc sunt prototipul şi exemplul standard al unui tip principal de norme. Pentru acest tip de norme este consacrat termenul de regulă”[1].

Jocul este o activitate umană ce se desfăşoară în conformitate cu anumite reguli, ce definesc mişcările sau mutările ce constituie jocul însuşi şi cele permise jucătorilor. Există, deci, reguli ce determină „**mişcările corecte**”, din punctul de vedere al jocului însuşi, şi altele ce determină „**mişcările permise**”, din punctul de vedere al activităţii de joc. Primele sunt „**reguli de constituire**”, a doua categorie formează „**regulile de reglementare**”. Distincţia dintre „regulă” şi „normă” iese clar în evidenţă dacă avem în vedere că „regulile de constituire” sunt cele care fac jocul ca atare - jocul de şah, spre exemplu – piesele şi modul lor de mişcare, mutările acestora pe tabla de şah, dar, modul concret, cum sunt mişcate piesele respectând „regulile constitutive”, ţin de libertatea permisă jucătorului; ele sunt „reguli de reglementare”. Categoriile de „joc” şi de „regulă” sunt foarte largi. „Teoria jocurilor” şi metodologia pe care o întemeiază au o aplicabilitate universală numărându-se între super-metodele actuale, alături de metoda analizei sistemice, aceea a modelării etc.

O perspectivă interesantă cu privire la „regulă” propune Friederich August von Hayek, în contextul concepţiei sale despre morală şi drept. Concepţia sa se întemeiază pe teoria evoluţiei dreptului. **Evoluţia nu ar fi altceva decât supunerea faţă de o regulă transmisă cultural, supunerea faţă de ea. „**Regulă, în acest context, înseamnă pur şi simplu dispoziţia de a acţiona, sau de a nu acţiona într-un anumit fel, fapt care se manifestă în ceea ce noi numim practică sau cutumă”[2].

[1] *Ibidem*, p. 23.
[2] Friederich August von Hayek, *Droit, législation et liberté*, vol. 1. *Règle et ordre*, PUF Paris, 1976, p. 91.

Regula este înţeleasă de Hayek ca unul din aspectele determinante ale acţiunii în general, al celei juridice în special. Din punctul său de vedere, justiţia sau dreptatea nu este altceva decât respectarea regulilor transmise cultural şi social. Pentru el, nu rămâne altă justiţie decât aceea legată de regulile iniţiale, fondate de evoluţia însăşi a societăţilor sănătoase. Respectarea acestor reguli reprezintă o fortificare a omului împotriva înclinaţiilor sale adamitice, respectiv, împotriva cupidităţii, ignoranţei, dorinţei de mărire etc. Lăsat singur, în izolare, omul nu este decât o pradă a propriilor pasiuni, emoţii, îngustimi ale spiritului sau o pradă pentru raţionalişti, revoluţionari sau demagogi. Potrivit opiniei lui Hayek, respectarea regulilor iniţiale asigură triumful eticii şi cel al justiţiei. Regulile iniţiale ar fonda dreptul.

O altă perspectivă asupra „regulii" întâlnim în concepţia lui José Lefebvre. El nu face nici o distincţie între „regulă" şi „normă". Poziţia sa o găsim relevantă pentru distincţia pe care o face între regulile/normele juridice şi cele deontologice. În acest sens, el apreciază că: „Ceea ce constituie originalitatea şi interesul pentru deontologie este supleţea sa. Generalităţii şi impreciziei unora dintre obligaţiile deontologice li se opun constrângerile formale şi de fond ale dreptului penal şi ale procedurii penale"[1].

Supleţea normei deontologice poate fi considerată ca fiind în favoarea deontologiei, atât în sensul capacităţii de adecvare la lumea empirică, cât şi a posibilităţii pe care o oferă de a detecta regulile procedurale legale care s-au inspirat din cele deontologice; particularităţile redactării normelor procedurale inspirate din cele deontologice ne-ar permite să identificăm cu uşurinţă acest lucru. Dar supleţea normelor deontologice poate fi considerată şi în defavoarea deontologiei; regulile juridice uneori înlocuiesc, cel mai adesea completează, imprecizia regulilor deontologice. Pe baza acestei lecturi a „originalităţii" regulilor deontologice în raport cu cele juridice, José Lefebvre distinge două tipuri de reguli: (a)**reguli preventive;** şi (b) **reguli reactive.**

Vom prezenta pe scurt ideile avansate de José Lefebvre, privitoare la aceste tipuri de reguli, pe care le formulează în cadrul analizei deontologiei procesului judiciar, act complex în care regulile juridice joacă un rol esenţial, dar care nu poate fi înţeles doar în termenii regulilor[2].

---

[1] José Lefebvre, *La déontologie du procés*, loc. cit., p. 73

[2] Procesul poate fi înţeles nu numai ca o instituţie, ci, de asemenea ca o „relaţie" şi ca o „situaţie juridică". Procesul este prezentat de unii autori ca un „fapt social total", adică ca un fapt semnificativ care conţine în conţinutul său componentele esenţiale ale socialului. „Procesul" angajează cinci variabile: un cadru, personaje, o dezbatere, o miză, o decizie. „*Condiţiile istorice, sociale, juridice şi politice ale fiecărei societăţi conjugă aceste cinci elemente şi produce astfel o multiplicitate de forme şi de semnificaţii. Din această cauză, numai o analiză interdisciplinară poate ţine cont de această realitate opacă, transistorică şi polisemică a procesului*", Antoin Garapon, Sergio Lopez Ayllone et Denis Salas, *Dictionnaire encyclopédique de théorie et sociologie du droit (DETSD), 1993 Paris, LGDJ, 2 ed, p. 477.*

a) ***Regulile preventive*** le considerăm a fi, prin excelenţă, regulile deontologice, fără ca autorul să le numească astfel. **Obiectivul** lor este de a identifica o situaţie, fie spre a-i împiedica realizarea, fie pentru a-i permite realizarea în cadrul unui proces.[1] Regulile preventive, cele ale deontologiei juridice, se concretizează în **jurământul** pe care profesioniştii justiţiei îl fac la intrarea funcţie. Un jurământ solemn este făcut la intrarea în exerciţiul funcţiei şi de profesionişti din multe alte domenii, medici, dar şi miniştri, parlamentari, ostaşi, etc. Jurământul este o „declaraţie solemnă a cuiva ce afirmă adevărul despre un lucru sau că este sincer în promisiunea pe care o face”[2].

Componenta comună şi esenţială a jurământului profesioniştilor justiţiei, jurământ ce se diferenţiază în funcţie de profesia concretă, constă în angajamentul solemn de a respecta legea şi societatea, de a-i respecta principiile ei nejuridice, spre a asigura seriozitatea şi calitatea actului de justiţie. Jurământul depăşeşte simplul angajament juridic, prin apelul pe care-l face la constrângerile de ordin deontologic.

Conştientizarea şi responsabilizarea magistraţilor şi avocaţilor ca şi ai celorlalţi profesionişti care participă la realizarea dreptului, înainte de exercitarea funcţiilor lor, trece prin luarea de cunoştinţă a acestor obligaţii deontologice. De aceea, este incontestabil că definirea regulilor deontologice proprii fiecărei profesii juridice trebuie să constituie una din priorităţile oricărei acţiuni fondate pentru prevenirea erorilor judiciare.

b) ***Regulile reactive*** definesc reacţiile juridice care sunt angajate în cazul în care este atinsă o regulă de conduită profesională cu valoare deontologică, ce vizează statutul, rolul, demnitatea, funcţia şi independenţa profesiei îndeplinite de un jurist. Consecinţele unei astfel de atingeri pot fi de natură spirituală sau materială. Urmările ce provoacă discriminarea rasială, etnică sau de altă natură, defăimarea unui magistrat, avocat, notar, expert etc.; recuzarea fondată pe un motiv care ofensează grav titlul şi demnitatea profesiei juridice, lipsa de respect faţă de instanţele judiciare, intimidarea magistraţilor sau a altor profesionişti ai justiţiei sunt urmărite prin dispoziţiile legii.

Regulile reactive ale deontologiei juridice privesc apărarea rolului fundamental al justiţiei în menţinerea ordinii democratice, păstrarea şi întărirea demnităţii profesiilor juridice. Ele sunt întărite în codurile de procedură penală şi civilă ale sistemului de drept în funcţie, prin stipularea urmărilor lor juridice.

---

[1] José Lefebvre, op. cit.,loc. cit., p. 73

[2] E. Comsulea, V. Serban, S. Teius, *Dicţionarul explicativ şi practic al limbii române*, Editura Litera Internaţional, 2004, p.382.

Înrudirea şi, simultan, diferenţa dintre **regulă şi normă şi,** totodată**, bogăţia conceptului de normă** este pusă în evidenţă şi de conotaţiile pe care le dezvăluie familia de cuvinte derivate din „**regulă**”: **regularitate, reglare, reglementare. Normele** asigură o **regularitate, ele permit reglarea conduitelor. Normele reglementează sau măsoară ceea ce este permis şi ceea ce este interzis.**

Numeroşi gânditori înclină să considere **norma ca semn distinct al socioumanului**. Ea ar exprima nu ceea ce se prelungeşte din natură în fiinţarea socioumană, ci, dimpotrivă, ceea ce o separă**, noutatea cu care vine socioumanul în univers**. Potrivit lui Claude-Lévi Strauss, în normă s-ar întâlni noul, socioumanul, cu „naturalul”, „datul”, „biologicul”.

***

Ceea ce te izbeşte, fie şi la o analiză fugară a **tipurilor de norme** descrise în literatura de specialitate, este marea diversitate a criteriilor în baza cărora sunt definite diversele tipuri de norme. Spre exemplu, George Henrik von Wright distinge între tipurile de **norme**/reguli pe cele ce aparţin „**obiceiurilor**”. Acestea sunt prezentate ca **deprinderi sociale** – ceremonii, modă, maniere etc. – elemente pe care le regăsim în componentele tuturor conduitelor umane pe care le cunoaştem. Din unele puncte de vedere, obiceiurile se aseamănă cu prescripţiile, din altele cu regulile. Un tip principal de **norme** de care vorbeşte George Henrik von Wright îl reprezintă **instrucţiunile sau normele tehnice; “***ele se referă la mijloacele de folosit în vederea atingerii unui scop”*[1]. Acestea au un **caracter strategic**, sunt neutre din punct de vedere valoric. Regulile formează un tip specific de norme, la care ne-am referit mai sus.

Alte tipuri de norme, la care ne raportăm curent, sunt distinse în funcţie de domeniul de aplicaţie sau de sfera vieţii practice pe care o reglementează. Vorbim astfel de norme morale, estetice, religioase, juridice, deontologice.

Pe lângă tipurile de norme amintite, în literatură, îndeosebi în cea germană, se vorbeşte de **norme ca principii morale**. Acestea sunt norme sau “**reguli ideale**”. Ele se referă “*la modul de a fi, la existenţă şi nu la acţiune*”, fiind legate de conceptul de **Bine**. Asemenea norme propun “**modelul**” unei realităţi, joacă rol de etalon în raport cu realitatea empirică.

***

Trei criterii aplicate normelor fac posibilă **singularizarea normelor deontologice** în raport cu cele morale şi juridice[2]: (1) modul de instituţionalizare; (2) problema sancţiunii; (3) finalitatea cu care este însoţită norma sau miza ei.

[1] George Henrik von Wright , *Explicaţie şi înţelegere*, Editura Politică, Bucureşti, 1988, p. 14
[2] A se vedea despre aceasta: Eirick Prairat, *De la déontologie enseignante*, PUF, Paris, 2005., p. 10-15.

Aceasta criterii sunt invocate în mod obişnuit în diferenţierea normelor morale de cele juridice. La aceste criterii am făcut deja unele referiri. Vom lua în discuţie, mai întâi, un aspect pe care-l putem subsuma primului criteriu amintit, **sursei normei** .

Norma morală izvorăşte din conştiinţa individuală, din religie sau din etica socială. Norma juridică emană prin autorităţi publice sau instituţii specializate desemnate şi împuternicite în acest sens. Din acest punct de vedere, norma juridică este o **normă indirectă**, nu izvorăşte din realitatea faptelor, ci este rezultatul unei elaborări intelectuale, impune o anumită voinţă. Cine spune normă juridică, spune instituţionalizare. Ea există într-un registru simbolic, acela al textului scris, pentru că solicită un proces de instituţionalizare.

Norma morală este o normă directă, ce se naşte, se difuzează şi se reproduce în creuzetul practic al vieţii cotidiene. Astăzi se afirmă că distincţia dintre normele juridice şi cele morale pe baza sursei lor se relativizează prin proliferarea autorităţilor care produc norme juridice, a apariţiei aşa-numitului „**pluralism normativ**".

Ce se poate spune despre norma deontologică în raport cu acest criteriu? Care sunt, cu alte cuvinte, sursele normei deontologice? În literatura existentă se subliniază o adevărată înflorire a Cartelor şi Codurilor profesionale. La început, au beneficiat de coduri sau carte deontologice profesiile liberale care s-au bucurat de un important prestigiu social: medici, jurişti, jurnalişti, arhitecţi etc. Aceasta marchează distincţia dintre **Coduri deontologice** şi simplele **instrucţiuni de execuţie**. La ora actuală, numărul profesiilor care dispun de Coduri deontologice sau de Carte de bune maniere este mare: bibliotecari, salariaţi ai băncilor, furnizori de acces pe internet, detectivi, asistenţi sociali, dieteticieni, informaticieni etc. Panelul acestora este deschis.

Jean Morey-Bailly cercetând sursele normelor deontologice identifică două tipuri de deontologii: (1) cele ce provin din surse etatice – sunt elaborate de instituţii ale statului; (2) deontologii de origini extra-etatice[1].

Deontologiile etatice cunosc, la rândul lor, două subdiviziuni: (a) cele care nu îmbracă texte specifice – deontologiile agenţilor de schimb, comisii ştiinţifice de evaluare a politicilor publice, cele ale protecţiei consumatorului, jurii de examene etc. Deontologiile de acest gen iau forma unor instrucţiuni generale preconizate de instanţele statale; (b) Codurile sau Cartele deontologice în sensul strict al cuvântului. Ele sunt constituite din ansambluri de norme şi obligaţii formalizate, specifice anumitor tipuri de practici profesionale. Ele privesc profesiile

[1] Jean Morey-Bailly, *Les sources des déontologies professionnales*, J-L Bergel (dir.) Aix en Provence, Libraire de l'Université, 1997, p. 26.

de arhitect, avocat, chirurg, dentist, experţi-contabili, infirmier, asistent social etc. Elaborarea acestor coduri nu antrenează exclusiv profesioniştii, ci adesea diverşi agenţi. Procedurile de elaborare sunt şi ele foarte complexe[1].

Norma deontologică nu este aleasă cu titlul personal, ci stabilită de profesioniştii domeniului pentru ei înşişi. Dar, deseori, cartele deontologice sunt rezultatul unor dezbateri largi ce depăşesc sfera propriu-zisă a membrilor profesiei. Acest fapt alături de scopul ţintit conferă deontologiei un caracter colectiv. Ea se adresează unui grup sau ansamblu de persoane, celor ce formează corpul profesioniştilor domeniului şi membrilor societăţii posibili consumatori ai serviciilor profesionale respective.

Al doilea criteriu ce diferenţiază normele şi modul lor de impunere este sancţiunea. **Norma morală,** ca normă directă, **se impune dintr-odată conştiinţei, ca datorie imperioasă**, **indiferent de sursa ei**. Morala este domeniul în care datoria/obligaţia nu este însoţită de nici o pedeapsă. Morala nu implică pedeapsa, reprimarea, condamnarea. Ea începe acolo unde nici o pedeapsă nu este posibilă, unde nici o presiune nu este eficace, nici o condamnare nu este necesară. Morala începe unde suntem liberi. E semnul umanităţii noastre. E convingere intimă, trăire.

Indiferent de modul în care aderăm prin calcul sau raţiune, prin teama de sancţiune sau prin conformism (identificarea cu grupul) **norma de drept va fi trăită ca ceva impus din exterior**. **Abaterea este , sancţionată prin instituţiile coercitive ale statului**. Îndărătul tuturor încercărilor de a curma răul şi de a restabili echilibrul stricat prin pedeapsă se poate uşor regăsi o gravă şi permanentă a societăţii de a se apăra împotriva negaţiei, a ruperii echilibrului, a anarhiei. pe care le implică faptele penale.

Concepută ca o ştiinţă a îndatoririlor profesionale, şi deontologia presupune instanţe de deliberare asupra respectării normelor şi un anumit regim de sancţiuni disciplinare pentru încălcarea lor. Abaterea deontologică, în esenţă, e sancţionată de opinia publică, şi de conştiinţa celui implicat. Ea poate fi însoţită şi de o sancţiune mergând chiar până la interzicerea exercitării profesiei pe durată limitată sau pentru totdeauna. Prezenţa, posibilă a unei sancţiunii disciplinare permite apropierea normei deontologice de aceea de drept. Trei observaţii pot fi făcute în legătură cu sancţiunile care pot însoţi încălcarea regulilor deontologice[2]:

(1) Existenţa unor instanţe însărcinate să pronunţe aceste sancţiuni: Consilii de ordine, Consilii de disciplină. Deciziile acestor instanţe sunt autonome în raport cu cele adoptate de

[1] Eirick Prairat, *op. cit*., p. 43.
[2] Ibidem, p. 17.

tribunale (când e vorba de aceeaşi speţă). Sancţiunile disciplinare deontologice sunt independente de cele civile, penale sau administrative pentru aceleaşi fapte. Invers, juriile profesionale se pot pronunţa împotriva unei condamnări executorii cu concursul forţei publice.

(2) Sancţiunile deontologice au adesea un caracter moral. Ele presupun măsuri de avertizare şi de chemare la ordine în vederea demobilizării infracţiunilor deontologice. Dar, ele pot consta şi în suspendarea – temporară sau definitivă - dreptului de exercitare a profesiei.

(3) Sancţiunea deontologică se poartă asupra profesiei, mai exact asupra statutului ei, nu asupra persoanei.

Distincţia făcută în acest mod între normele morale, cele juridice şi deontologice este considerată de unii analişti ca fiind schematică.[1] Obiectul ei specific apropie deontologia, prin anumite trăsături şi funcţii de etică şi morală, prin altele de drept. Ea se situează la interferenţa acestor domenii tradiţionale, răspunzând unor cerinţe noi impuse de mutaţiile produse în domeniul tuturor activităţilor umane, a raporturilor dintre acestea, dintre agenţii acţiunii şi restul societăţii.

Pentru individualizarea normelor deontologice în raport cu cele morale şi juridice este angajat şi un alt criteriu alături de cele menţionate. Este scopul urmărit de cele trei categorii de norme.

În raport cu funcţiile generale ale normei în viaţa socială, norma de drept este aceea care garantează ordinea publică, asigură ordinea şi liniştea vieţii sociale, face posibilă convieţuirea. Nu se poate afirma că norma morală are vocaţia de a organiza viaţa socială. Iluzia panmoralistă – a atotputerniciei moralei – neagă implicit dimensiunea organizatoare a dreptului.

Normele deontologice au funcţia de a organiza şi reglementa activităţile unei profesii propunând soluţii practice unor probleme profesionale concrete, reglementează relaţiile dintre profesionişti, dintre aceştia şi restul societăţii. Ele devin necesare tocmai pentru că nu întregul complex şi multiform al relaţiilor profesionale reunesc indivizi cu statute (poziţii) sociale, economice, politice, religioase foarte diverse, cu roluri diferenţiate intră sub incidenţa moralei şi a dreptului. Dincolo de diferenţele de statut şi rol concret al membrilor uneia şi aceleaşi profesii, deontologia circumscrie un minimum de reguli ce dau contururile profesiei, identitatea acesteia şi a conduitelor profesioniştilor. Prin aceasta, normele

[1] Ibidem, p. 13.

deontologice au şi o vocaţie identitară, ce se impune în condiţiile accentuării cooperării profesiilor şi adâncirii specializărilor. Un Cod deontologic defineşte un domeniu de competenţă profesională legitimă, o arie de acţiune calificată. Se prezintă ca o garanţie pentru membrii profesiei în faţa societăţii. Este suficient să avem în vedere, spre exemplu, noile oferte publice de muncă. Numai în 2003 au fost incluse peste 300 de noi profesii în nomenclatorul ocupaţiilor din România.

Codul deontologic al unei profesiuni apare, în raport cu corpul profesioniştilor, ca un principiu fondator şi organizator, iar, în raport cu agentul acţiunii, funcţionează ca un principiu de limitare**.**

Normele morale, cele juridice şi cele deontologice nu se opun, nu se neagă reciproc, nu fiinţează în mod autarhic, izolat, ci se află în raporturi de complementaritate. Aceste raporturi exprimă cerinţele noi de regândire a categoriilor etice, a celor juridice, cerinţe provocate de legăturile inedite apărute între: **drepturile sociale şi obligaţiile morale**, pe de o parte, şi între **noile tipuri de drepturi, cele de integrare, de luptă împotriva excluderii, drepturi ce depăşesc strict punctul de vedere juridic,** pe de altă parte.

3. Datorie şi obligaţie

Poate cel mai adecvat început pentru înţelegerea a ceea ce spune conceptul „trebuie" ar fi să punem faţă în faţă, într-o manieră cât mai simplă, momentul iniţial al teoretizării lui şi al celui actual. Momentul iniţial este ilustrat de concepţia lui Socrate, Platon şi Aristotel, cea actuală de ceea ce numim gândirea postmodernă. Aceasta o vom concretiza prin opţiunile exprimate de unul din promotorii eticii actuale, Gilles Lipovetsky. Una din lucrările acestui autor este intitulată sugestiv, „Amurgul datoriei".

Socrate[1] a fost condamnat la moarte de către Tribunalul atenian în chiar „epoca de aur" a Atenei. El este executat prin otrăvire, în baza unei sentinţe a puterii „democratice" a vremii, instalată la Atena după domnia celor 30 de tirani. Motivul condamnării îl constituie lipsa de respect faţă de zeităţile cetăţii, cinstirea unor zei străini şi „coruperea tineretului". Socrate este convins că motivele condamnării sale nu sunt drepte. Cu toate acestea, filosoful nu acceptă propunerea făcută de discipolii săi apropiaţi să evadeze din închisoare. Fuga ar fi însemnat încălcarea legilor, trădarea patriei şi, nu mai puţin, renegarea propriilor idei. Or, „legile cetăţii" reprezintă „lucrul cel mai de preţ", ceea ce înseamnă că „datoria noastră cere supunere, că dreptatea cere să nu ne dăm în lături, nici să ne codim, nici să

[1] Preocuparea lui Socrate pentru definirea sensului noţiunilor, în general, a celor morale, în special, a făcut posibilă dezvoltarea gândirii etice prin marii săi adepţi, Platon şi Aristotel.

părăsim rândul”[1]. Supunerea în faţa legii cetăţii e impusă de calitatea lui de cetăţean, de apartenenţă la cetate. Datoria cere, în viziunea sa, săvârşire necondiţionată a binelui şi supunere absolută faţă de el. E important să reamintim că pentru Socrate şi Platon – genialul lui elev - valoarea datoriei se constituie în funcţie de valoarea Binelui. „Nu trebuie în nici o împrejurare, nici să săvârşim, nici să răspundem cu o nedreptate”[2]. Binele nu vine din cerinţele vieţii, ci este o valoare absolută, în afara oricărei determinări şi situaţii concrete.

Din punctul de vedere al lui Socrate, datoria juridică, de supunere faţă de lege, nu apare în contradicţie cu cea etică, ce vizează Binele, căruia i se subordonează datoria. Tocmai acesta este argumentul ce-l face să refuze „fuga” din închisoare. Fuga ar fi constituit un argument împotriva concepţiei pe care o promova. O apără cu singurul argument la dispoziţia sa, al sacrificiului de sine. Poziţia socratică este contradictorie: pe de o parte, filosoful acceptă porunca legilor, consideră dreaptă obligaţia de a se supune sentinţei Tribunalului atenian, pe de altă parte, aceeaşi datorie nu primeşte acordul de conştiinţă al filosofului. De aceea, el declară că găseşte de datoria sa să-şi continue activitatea aşa cum o înţelegea, indiferent de decizia tribunalului: „Mă veţi elibera sau osândi, nu-mi voi schimba felul de viaţă, de-ar fi să mor şi de mai multe ori”[3].

După cum rezultă din cele mărturisite de filosof, această contradicţie dintre drept şi morală în planul datoriei, s-ar datora doar unei modalităţi neobişnuite de aplicare a legii într-un caz particular. Socrate considera că n-a fost înţeles, că faptele lui au servit bine cetăţii, dar n-au fost acceptate ca atare. În realitate, contradicţia dintre datoria juridică şi cea morală, imposibilitatea de a concilia valoarea dreptăţii şi aceea a binelui pe care Socrate vrea să le salveze necondiţionat, este ce care stă la baza deciziei sale. Atât valoarea binelui şi a dreptăţii, cât şi valoarea datoriilor corespunzătoare, cunosc înţelesuri variabile în funcţie de timp şi de spaţiu social şi de cultură.

Aristotel reia teza definirii datoriei pe baza binelui moral, pe un plan teoretic diferit. El caută să înfrângă dificultăţile teoretice de care s-au lovit marii săi înaintaşi: Socrate şi Platon. În acest sens, Aristotel distinge diferite domenii particulare ale Binelui şi ale Dreptăţii lărgind coordonatele determinării valorilor lor. Binele şi Fericirea îl raportează pe om în afara personalităţii sale, la angajarea sa faţă de părinţi, copii, prieteni, faţă de egalii săi membri ai cetăţii, *deoarece omul e menit prin natură faţă de comunitatea politică* [4]. Acesta înseamnă că **datoria este nu numai forma, ci şi instrumentul etic al acestor raportări; ea este un mijloc**

[1] Platon, *Criton*, (în româneşte de Cezar Papacostea), Cartea Românească, Bucureşti, 1923, p. 88.
[2] *Ibidem*, p. 85.
[3] *Ibidem,* p. 35.
[4] Aristotel*, Etica Nicomahică*, Casa Şcoalelor, Bucureşti, 1944, p. 37.

de realizare a binelui uman, dar nu este singurul. Atunci când datoria este săvârşită din iubire ea este plăcere. Aceasta este privită de Aristotel şi ca un suport afectiv pozitiv şi necesar actului moral. Nu poate fi apreciat pozitiv cel ce îndeplineşte fără plăcere o faptă bună[1].

Pentru Aristotel, datoria este o funcţie a alegerii morale, este cerinţa morală care ne determină să evităm exagerările şi lipsurile şi să alegem aşa numita **cale de mijloc**, adică virtutea, ceea ce prezintă în etica aristotelică o culme a Binelui. De exemplu, între extremele **plăcere şi durere**, **cumpătarea** reprezintă mijlocul, ceea ce constituie tocmai obiectul datoriei morale; între **risipă şi zgârcenie, mijlocul este dărnicia** etc.

Din punct de vedere aristotelic, îndeplinirea datoriei morale este expresia alegerii libere, voite, conştiente. **Datoria morală presupune o anumită constrângere, dar cerinţa de conduită pe care o exprimă este în puterea alegerii omului**: „Dacă vrem să declarăm însă ceea ce aduce plăcere şi binele moral ca ceva silit, anume întrucât este în afară şi ar fi de aceea să exercite constrângere, atunci toate fără excepţie ar fi silite”[2] .

Aristotel precizează că nu orice constrângere anulează efectul moral al îndeplinirii datoriei, adică aprecierea şi răspunderea. **Numai constrângerea care nu stă în puterea omului anulează libertatea şi voinţa:** „ Ar fi desigur absurd să numim involuntar ceea este de datoria noastră să dorim. Avem datoria să ne mâniem împotriva unor lucruri şi altele să le dorim cum e sănătatea şi învăţătura ”[3].

În sfera moralei, atunci când obiectul dorinţei nu coincide cu acela al voinţei, se impune datoria. În opoziţie cu convingerea lui Socrate şi Platon, potrivit cărora cunoaşterea datoriei echivala cu săvârşirea ei, potrivit lui Aristotel, virtutea nu se învaţă, ci se statorniceşte făcând-o.

Vom întrerupe acest succint excurs istoric în înţelegerea **datoriei**, ca **îndeplinire necondiţionată** – Socrate – ca **instrument etic al convieţuirii omului între semenii săi** – Aristotel – ca să ne plasăm la cealaltă extremitate a drumului, în zilele noastre.

Vom apela la ipotezele lui Gilles Lipovetsky, „bard al eliberării postomderne”[4], cum este supranumit, autor al volumelor „Amurgul datoriei”, „Era vidului”, „Imperiul efemerului” etc. El sugerează şi nu rareori afirmă tranşant că am intrat în era „postdatoriei”, a „epocii postdeontice” în care comportamentele noastre au fost eliberate de ultimele vestigii ale „poruncilor opresive” şi „obligaţiilor”, în opoziţie categorică cu cei care au considerat că

[1] A se vedea: Aristotel, *op. cit.*, p. 43.
[2] Aristotel, *op. cit*., p. 82.
[3] *Ibidem*, p. 85.
[4] Zigmunt Bauman, *Etica postmodernă,* Editura Amarcord, Timişoara, 2000, p. 6.

datoria/obligaţia ar constitui modul de desfăşurare al vieţii omului care îl susţine în efortul de a depăşi sfera individualităţii lui bio-psihice spre a intra în sfera culturii, configurându-le uman pe cele dintâi.

Ideea sacrificiului de sine a fost astăzi „delegitimată", observă Zigmunt Bauman, am pus capăt utopiilor, idealurilor, am devenit pragmatici aruncând orice văl ce „înfrumuseţa" constrângerile. Vorbind despre tendinţele contradictorii, adevărate „vârtejuri" ale lumii postmoderne, despre mutaţiile care s-au produs în existenţa individuală şi colectivă, de o economie non-naţională (nu trans-naţională) cu nomadismul populaţiei cu căutările febrile de identităţi şi de securitate, Zigmunt Bauman consideră, ca muţi alţi gânditori actuali, că postmodernismul are două faţete. Pe de o parte, dizolvă obligatoriului în opţional ceea ce duce la efecte opuse dar strâns intercondiţionate, pe de o parte furia sectară a afirmării „neotribale" (termenul aparţine psihologului şi sociologului italian Michel Maffesoli), la reapariţia violenţei ca instrument principal al construirii ordinii, la căutarea disperată a unor adevăruri neplăcute cu care se speră să umple golul din agora pustie. Pe de altă parte, refuzul retorilor de ieri din agora să judece, să discrimineze, să aleagă între variante. Vagabondul şi turistul par a întruchipa tipurile umane postmoderne[1]. Şi toate acestea într-un moment în care se proclamă o renaştere a eticului şi juridicului.

Întrebarea, „unde ne situăm?", când vorbim de datorie sau obligaţie în momentul de faţă e , este mai mult decât îndreptăţită.

***

Vorbirea curentă, dar şi dicţionarele şi tratatele de specialitate, identifică datoria cu obligaţia. Ambele cuvinte sunt de origine latină[2]. Ele acoperă sensuri comune şi în anumite limite se definesc în exteriorul moralităţii unde-şi au obârşia iniţială. Ele definesc raporturi variate între oameni: morale, juridice, politice, profesionale. Ambele cuvinte comunică o limită, o constrângere, o supunere în legătura cu intenţionalitatea, cu probabilitatea, cu supoziţia, cu un viitor. În limbaj curent, pluralul „obligaţii" desemnează omagii marcate de civilitate, aparent îndepărtându-se de sensul „tare" al „obligaţiei". În limbaj juridic, „obligaţie" desemnează şi „poliţă", titlu de rentă, „cambie". „Obligaţia" sau „îndatorirea", în orice context, au drept sinonim „răspunderea".

Datoriile şi obligaţiile sunt generate de interacţiunile umane şi reprezintă, împreună cu drepturile cu care se corelează, o modalitate de realizare a acestor interacţiuni, condiţia lor de

[1] A se vedea: Zigmund Bauman *op. cit*., p. 261-266.
[2] **Datorie** provine din cuvântul latin „**dator/datoris** ce înseamnă „**dătător**". **Obligaţie** derivă din latinescul „**obligatio/obligationis** ce în semnă **legătură, garanţie, angajament** etc.

constituire şi de funcţionare. Conţinutul pe care-l exprimă, modalităţile lor de realizare le deosebesc într-o anumită măsură dincolo de elementele lor comune.[1]

Cei mai mulţi dintre gânditorii, de care nu putem face abstracţie când vorbim despre morală, folosesc cuvântul „**datorie**" pentru explicarea specificului fenomenelor morale. Termenul de „**obligaţie**" este folosit pentru denumirea raporturilor juridice şi politice. În sfera moralei, „obligaţia" apare ca „*moment al datoriei*"[2], întrucât, datoria angajează intenţionalitatea subiectului - conştiinţa raţiunea, voinţa, sentimentul – alegerea liberă. În procesul formării conştiinţei morale, al interiorizării normelor, obligaţia devine convingere, voinţă şi sentiment al datoriei: „În sfera dreptului datoria rămâne la momentul obligativităţii sine în acţiunea ei, la caracterul unui imperativ exterior"[3].

Ideea este de sorginte hegeliană. În secolul al XIX-lea, Hegel preciza că: *„Ceea ce se cere din punct de vedere juridic este obligaţie. Datoria cade însă sub unghiul moralei"*[4].

Obligaţia juridică este îndeplinită în chip exterior şi presupune supunerea necondiţionată faţă de cerinţa pe care o reprezintă norma de drept; violarea normei de drept este sancţionată prin instanţe împuternicite în acest sens. Dimpotrivă, în îndeplinirea datoriei în sfera moralităţii, momentul obligativităţii este depăşit devenind convingere a voinţei şi a sentimentului îndatoririi. Datoria şi obligaţia îşi au o valoare relativă de sine stătătoare care se cere a fi respectată.

***

Sensul obligativităţii, imanent normei – fie morală, fie juridică, este exprimat prin cuvântul **„a trebui"**. *Trebuie* reprezintă conţinutul esenţial al obligativităţii şi îndatoririi şi semnifică necesitate imperioasă de transformare a unei cerinţe/exigenţe în indicativ a acţiunii.

Cuvântul „trebuie" şi toate propoziţiile în care apare ne plasează în domeniul **raţiunii practice**. Înclinăm să-l gândim asemenea necesităţii. Îl putem substitui pe „trebuie" „necesităţii" în genere? Ştim că necesitatea acţionează statistic; că există necesitate „ontică" – fizică, biologică, chimică – „logică" şi „normativă". „Trebuie" nu se suprapune oricărei necesităţii. Un argument, în acest sens, este că „trebuie îl implică pe „poate", pe „a fi posibil", pentru că „trebuie" angajează agentul/agenţii acţiunii şi conduita lui/lor. Doar necesitatea de tip normativ poate fi numită „trebuie", caz în care numeşte o „obligaţie", o „îndatorire", un „angajament". Chiar în stare pură, pur teoretică, „trebuie" nu poate fi gândit

[1] A se vedea: Ion Grigoraş, *Datoria etică*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1968, p. 99-114.
[2] *Ibidem*, p., 101.
[3] *Ibidem*, p., 111.
[4] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principiile filosofiei dreptului sau elemente de drept natural şi de ştiinţă a statului*, traducere de Virgil Bogdan şi Constantin Floru, Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1969, p., 187.

independent, autonom: „trebuie să ce/cum? Dacă „a fi obligat" sau „obligaţia" este sinonimul lui „trebuie", atunci acesta dobândeşte sens prin: morală, cutumă, lege, contract, convenţie, situaţie etc.[1]

În unele limbi, precum engleză există cuvinte diferite pentru a-l numi diferenţiat pe „trebuie": „must", verb modal, şi „obligation". „Obligaţia" cunoaşte două subdiviziuni: „perfect obligation", cu sens de „obligaţie legală" şi „imperfect obligation", obligaţie morală sau naturală. Această distincţie o întâlnim şi în teoria obligaţiilor în sistemul actual al dreptului românesc.[2]

Din punct de vedere **logic**, „obligaţie" este luat ca primitiv sau este introdus prin definiţie în sistemele de logică deontică – logica normelor şi imperativelor – care se citeşte: "acţiunea descrisă de propoziţia „p" este obligatorie". **Interdicţia** poate fi definită ca „**obligaţie**" de-a nu întreprinde o acţiune, în timp ce „**permisiunea**" ca „**non-obligaţie**" de-a nu întreprinde acţiunea în cauză. Putem gândi că „trebuie" ca limită, cuprinde permisiunea şi interdicţia: „permisiunea", ca „alegere liberă" dintre variante posibile, şi „interdicţia" ca „îndatorire". Spunem altceva când le numim diferit, sau acelaşi lucru? Dacă spunem acelaşi lucru o facem din perspective şi cu semnificaţii diferite.

Dacă trecem dincolo de cuvinte şi ne oprim asupra conceptelor de „obligaţie" vom constat că lucrurile nu se simplifică prea mult. Spre exemplu, von Wright, în teoria sa asupra normelor, operează cu şase concepte de obligaţie. Situaţia nu este surprinzătoare atâta vreme cât cuvântul „trebuie", sinonimul „obligaţiei" este utilizat şi pentru „prescripţii". Din moment ce avem mai multe feluri de prescripţii pot fi şi mai multe feluri de „obligaţii". Atunci sunt necesare câteva distincţii: „trebuie moral" desemnează o prescripţie a propriei tale conştiinţe, o îndatorire; „trebuie juridic" desemnează o prescripţie a Dreptului în folosinţă, o obligaţie.

În legătură cu treilea termen pe care-l utilizăm pentru denumirea constrângerilor ce ne reglează conduita, „**datorie**", Alexandru Kojéve subliniază că sensul său cel mai general, prezent în toate contextele, este acela de „**opoziţie**", de capacitate de a spune „**nu**", dacă ar fi să folosim o cunoscută definiţie dată fiinţei umane pe la începutul secolului al XX-lea.

---

[1] Între sinonimele lui „trebuie", dicţionarele indică: „a cadra", „ a se cădea", „a se cuveni", „a se cere", „ a se impune". Trebuinţei, ca substantiv îi corespund drept sinonime: lipsă/ solicitare/ cerinţă/ exigenţă,/necesitate/ nevoie/ imperativ/ obligaţie/pretenţie/ comandament; „a obliga" are ca sinonime: a constrânge/ a face/ a forţa/ a sili/ a soma/ a violenta/ a îndemna/ a strămuta/ a necesita/ a supune/ a condamna/ a se angaja/ a făgădui/ a însărcina/ a promite/ a se lega etc. (Vezi: Luiza Seche – Mircea Seche, *Dicţionarul de sinonime al Limbii române*, Editura Dacia, R.S.R., 1982, p. 1024).

[2] A se vedea: *Clasificarea obligaţiilor în sistemul Codului civil. Critica acestei clasificări şi Clasificarea izvoarelor obligaţiilor în dreptul civil contemporan, în Liviu Pop, Drept civil. Teoria generală a obligaţiilor*, Tratat ediţia II-a, Editura Fundaţiei „Chemarea" Iaşi, 1998, p. 26-28.

Omul se poate opune, atât prin actele sale cât şi prin judecăţile de valoare, la tot ceea ce este, fie în sine, fie în afara sa, la tot ceea ce el poate constata că ceea ce este dă loc la o astfel de opoziţie. În primul caz se spune că realitatea dată, nu este cum trebuie să fie, în al doilea caz că este ceea ce trebuie să fie.[1]

A te opune, a spune „nu", înseamnă a te situa în spaţiul libertăţii, adică al moralităţii. În acest caz omul va trebui să distingă între **realitate şi justiţie,** întrucât el va lua în consideraţie o justiţie ideală şi o realitate injustă sau o realitate justă sau justificată şi o justiţie realizată.

În pofida mobilităţii graniţelor dintre cuvinte şi noţiunile lor, în codurile juridice ele au definiţii mai mult sau mai puţin stricte prin care le sunt precizate: semnificaţiile, aria de cuprindere, limite de interpretare etc.

În drept, „**obligaţia**" numeşte fie **relaţia juridică** în temeiul căreia suntem constrânşi, în mod necesar să acţionăm în conformitate cu normele de drept în vigoare; fie **„îndatorire juridică"** ce revine unor persoane sau tuturor persoanelor dintr-o anumită colectivitate determinată fie, sensul rar de „**înscris constatator**" al unui raport de creanţă (cecul, ca instrument de plată, spre exemplu).

În calitate de relaţie juridică, „obligaţia" este însoţită de o „sancţiune", a cărei punere în aplicare revine unor instanţe investite cu acest rol. Obligaţia a cărei încălcare sau neîndeplinire nu este însoţită de sancţiune este o „datorie" sau „o obligaţie morală". Teoria obligaţiilor formează partea centrală a Dreptului civil. Obligaţiile juridice îşi dobândesc conţinutul în funcţie de ramurile dreptului: civil, comercial, administrativ.

O problemă importantă privind teoria obligaţiilor în drept, care permite individualizarea lor în raport cu obligaţiile deontologice priveşte, din punctul nostru de vedere, izvoarele obligaţiilor. Acestea sunt definite, în Codul dreptului civil. **Codul civil român defineşte patru izvoare de obligaţii**: contractul, cvasicontractul, delictul şi cvasidelictul[2] . Potrivit acestuia, sunt izvoare de obligaţii numai faptele juridice care, potrivit legii, dau naştere unui raport de obligaţii generând implicit dreptul de creanţă şi îndatoriri corespunzătoare în favoarea şi, respectiv, în sarcina părţilor[3].

***

[1] Alexandre Kojéve, *Esquisse d'une phénoménologie du droit,* Gallimard, Paris, 1981, p. 249.
[2] Reglementarea faptelor juridice creatoare de raporturi de obligaţii este făcută de Codul civil român: pentru faptele juridice licite izvoare de raporturi de obligaţii: Cartea III-a, Titlul III, Cap. IV, art. 986-997. Reglementarea faptelor juridice ilicite este făcută prin art. 998-999 din Codul civil român.
[3] Liviu Pop, *op. cit.,* p. 25.

În concluzie, vom defini obligaţia ca fiind conceptul juridic, moral şi deontologic care exprimă conţinutul normativ al regulii juridice, morale şi deontologice. Prin „obligaţie" desemnăm o asumare sau o atribuire de îndatoriri şi răspunderi corespunzătoare pentru individ sau grup în conformitate cu un sistem de norme (juridice, morale, deontologice), de valori şi practici acceptate de o comunitate dată.

Spre deosebire de „datorie"/"îndatorire", **obligaţia este totdeauna o relaţie**, cel puţin **binară,** care intervine între un factor de putere – stat, organizaţie, asociaţie etc. – şi un individ sau grup de indivizi organizat, încadrat într-un sistem de activitate. Factorul de putere atribuie sau încredinţează o obligaţie/obligaţii, iar individul sau grupul pot adopta atitudini variate în raport cu acestea: de aderare sau acceptare, de angajare, indiferenţă sau neutralitate. Consecinţele atitudinilor adoptate diferă în funcţie de natura obligaţiei încălcate.

Sensul fundamental al angajării juridice este acela de realizare a dreptului, aşa cum este definit prin sistemul de legi în acţiune şi evitarea încălcării legii. Neutralitatea profesiei juridice se defineşte în raport cu interesele părţilor, partenerilor, nu în raport cu prescripţiile legii. Vom repeta după Emile Durkheim că „cea mai mare parte a moralei domestice, a moralei contractuale, a moralei obligaţiilor, toate ideile pozitive referitoare la marile datorii fundamentale par a se traduce şi se reflecta în drept."[1]

4. Libertate şi responsabilitate

Suntem înclinaţi să gândim libertatea mai mult negativ, ca absenţă a oricărui gen de constrângeri, ca lipsă a obligaţiei sau a datoriei, în ultimă instanţă, domnie a lui „aşa-mi place/ aşa vreau", ruptă de responsabilitate şi de răspundere. O asemenea „libertate" ne scoate din zona socialului, a convieţuirii umane, trimite la o înţelegere deformantă a omului, de genul unei entităţi suficientă sieşi, lipsită de orice interacţiuni, asemenea unui atom. O astfel de reprezentare şterge orice deosebire dintre libertate şi non-libertate. Stările opuse conduc la acelaşi rezultat: libertatea moare, fie prin exces, fie prin suprimare.

Filosofia şi ştiinţa ne-au spus foarte puţin despre „*viaţa fără cătuşe sau fără îngrădiri*", în unele privinţe ne-au lăsat chiar ignoranţi. Acea viaţă a fost găzduită, fie în trecutul îndepărtat al originilor, fie într-un viitor neinteligibil, fie într-o sfară de existenţă neverificabilă. În toate situaţiile, absolutul, perfecţiunea este caracteristica lumii în care nu este nici constrângere şi nici libertate[2].

[1] Emile Durkheim, *Sociologie et philosophie,* Félix Alcan, Paris, 1924, pp. 87-88.
[2] A se vedea: Zigmunt Bauman, *Etica postmodernă*, p. 245.

Ideea tacită sub auspiciile căreia evoluează întreaga viaţă a oamenilor în epoca modernă pare a fi aceea că trăind liberi, oamenii „trebuie împiedicaţi să-şi folosească libertatea pentru a-şi face rău”[1]. Ea străbate întreaga cultură modernă, îndeosebi în înţelegerea raţiunii, în viziunea asupra educaţiei; are rădăcini adânci în trecutul cultural al omului şi rezistă şi atacurilor concentrice actuale.

Când vorbim despre libertate şi responsabilitate un fapt este izbitor: literatura – filosofică, etică, politică etc. - asupra libertăţii este derutant de bogată în raport cu puţinătatea celei ce se apleacă asupra responsabilităţii. Faptul este explicabil. **Libertatea** este una din marile idei ale culturii europene strâns legată de raţionalism, individualism, de activismul epocii, de democraţie. Tema se impune în modernitate pentru ca în secolul al XX-lea să nu existe gânditor, direcţie de cercetare în ştiinţele socioumane, platforme politice care să nu aibă ceva de spus în legătură cu libertatea.

Istoria ideii de libertate este una din cele mai instructive. Paradoxal, în pofida abuzului, cuvântul nu s-a uzat într-un mod asemănător tuturor celorlalte cuvinte de care este strâns legat. Încă Aristotel sublinia caracterul ambiguu al cuvântului. El definea libertatea ca supunere faţă de lege şi independenţă în raport cu ea.. Nu are înţeles prin sine: liber în raport cu ce? Cu propriul corp? Cu propriul gând sau cu spiritul? Cu anumite capacităţi proprii? Liber în raport cu natura? Cu exigenţele limbii, cele ale logicii? Cu cultura? Lista poate fi continuată la nesfârşit. Cei care revendică libertate, într-un context determinat, ştiu cu exactitate ce revendică.

Între multiplele sensuri ale libertăţii, cele mai largi, mai cuprinzătoare sunt: *posibilitatea de alegere, capacitatea de a începe din nou, capacitatea de creaţie*.[2] Alegerea şi posibilitatea acesteia, nu sunt specific umane. Şi animalul alege între date concrete, empirice. Omul alege nu numai între ceea ce este, ci şi între ceea ce este şi poate fi, ceea ce este şi trebuie sau este dezirabil să fie. Aceste alegeri angajează: intenţionalitatea, informaţia, capacitatea de anticipare etc. Libertatea drept capacitate a omului de a începe exprimă cel mai adânc sens al acesteia, atât religios, cât şi laic. Libertatea nu apare doar ca o experienţă interioară a omului, ci se referă la capacitatea omului de a fi autor, cel ce propune şi acţionează. Raportându-se la posibilităţi, libertatea, cu sensurile mai sus pomenite, angajează responsabilitatea, răspunderea şi, deci şi încrederea. Ar fi trunchiată imaginea asupra libertăţii dacă am face abstracţie de faptul că ea se constituie în raport cu un gen sau altul de ordine, în

[1] *Ibidem,* p. 11.
[2] A se vedea despre sensurile libertăţii: Elena Puha, *Prelegeri de filozofie, Partea II, Filosofie s*ocială, Editura „Dimitrie Cantemir”, Târgul Mureş, 2004, p. 124-129.

raport cu un sistem sau altul de norme, dacă am face abstracţie de valoarea morală a responsabilităţii.

Sensul general **juridic** al libertăţii este acela de a nu fi în detenţie, de a nu fi reţinut de instanţele punitive ale statului. În locul cuvântului ambiguu şi polisemantic de „libertate", în doctrinele de drept şi în codurile juridice se vorbeşte despre **drepturi/libertăţi şi obligaţiile** care le însoţesc**.**

Sensurile libertăţii ni se dezvăluie prin raportare la **acţiune** şi la **interacţiunile** iminente acesteia. Ea ne situează în domeniul raţiunii practice. Dar, după cum atrage atenţia Hannah Arendt, nu orice interacţiuni constituite în cadrul acţiunilor intră sub incidenţa libertăţii. Acolo unde factorii care reglementează acţiunile şi conduitele oamenilor **ţin de necesităţile vieţii şi grija conservării şi protejării ei, nu funcţionează exigenţele libertăţii**.[1] Acolo unde grija supravieţuirii este aceea care domină acţiunea, nu poate fi vorba de liberate. De asemenea, **libertatea îşi face simţită prezenţa doar în cadrul interacţiunilor în care reglementarea conduitelor implică consultarea sau, mai bine spus, acolo unde este necesar acordul agenţilor.** Pentru a înţelege asemenea idei este necesar să avem în vedere „condiţiile fundamentale sub care se desfăşoară viaţa omenească pe pământ"- munca, opera şi acţiunea[2] - ca să nu îmbrăţişăm o fantomă a libertăţii de genul "no limits".

În raport cu inflaţia pe care o cunoaşte literatura asupra libertăţii, responsabilitatea s-a bucurat de mai puţin interes. Literatura asupra responsabilităţii este extrem de săracă, în plan filosofic şi etic.

Cuvântul „responsabilitate" este derivat din latinescul „**spondeo**" ce înseamnă „**se dă garant**", „**se angajează"** sau „**promite cu solemnitate**". În vorbirea curentă, el numeşte conduita unei persoane care are competenţă, relaţii sau resurse pentru a face faţă adversităţilor. De asemenea, a fi responsabil înseamnă şi a răspunde de sine şi de actele tale în faţa altuia. Cuvântul are, în toate utilizările sale, o conotaţie juridică. De aceea considerăm că

[1] Hannah Arendt, *La crise de la culture*, Gallimard, Paris, 1972, p. 198.

[2] Munca este totdeauna conştientă, vizează un scop, presupune cooperare, limbaj articulat, mijloace, cheltuială de energie, un gen sau altul de cunoaştere. Are structuri comune cu cele ale acţiunii. Ambele se desfăşoară într-un spaţiu de vizibilitate publică de expunere a umanului. Spre deosebire a acţiune şi muncă care se consumă, opera durează în raport cu autorii ei. Munca şi acţiunea implică pluralitate, sunt încărcate de incertitudini. Acestea îşi au sursa în ireversibilitatea timpului şi în incapacitatea noastră de a stăpâni suveran consecinţele propriilor acte. H Arendt apreciază că aceste condiţii sub care se desfăşoară viaţa noastră pe pământ, lăsate în voia lor se supun legii mortalităţii, singura lege sigură a vieţii ce se desfăşoară între naştere şi moarte. „facultatea de a acţiona, unită cu aceea de a vorbi, poate infera această lege până la a întrerupe automatismul ei inexorabil, deoarece resursele acţiunii şi limbajului se află în sfera natalităţii" Această concluzie este alăturată convingerii că oamenii s-au născut nu pentru a muri, ci pentru a inventa" Perisabilitatea a tot ceea ce ţine de viaţa umană este diminuată prin supunerea faţă de norme, legi, cărora le dăm inteligibilitate prin religie, morală, drept. (A se vedea, Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, 1983, p. 276-277)

între responsabilitate şi răspundere nu există decât o diferenţă de extensiune, de arie de aplicabilitate, în sensul că „răspunderea" desemnează concret aria responsabilităţii. .

Analizând diferitele sensuri ale conceptului de responsabilitate, Eirick Prairat consideră că acesta îşi are înrădăcinarea originală în drept.

„Adjectivul „responsabil" este atestat în Evul mediu, atât în sensul de „rezistent" (un castel responsabil atacurilor dure) cât şi pentru a denumi pe cel ce „răspunde" (responsabil). Substantivul „responsabilitate" apare mult mai târziu, primele menţiuni fiind semnalate puţin înainte de revoluţia franceză. Jacques Henriot notează că apariţia termenului coincide cu interesul manifestat de jurişti faţă de regula de indemnizaţie pentru prejudiciul suferit[1]. Conceptul de responsabilitate este mai întâi un concept juridic. [...] O persoană, o valoare sau o instituţie o somăm să răspundă, să aibă răspundere, cum se spune celui ce are suficientă competenţă, relaţii sau resurse pentru a face faţă adversităţilor."[2]

În conceptul de responsabilitate sunt prezente trei idei distincte: (1) aceea ce desemnează pe „a fi în stare sau în situaţia de…" (de părinte, de dascăl sau pedagog, consideraţi responsabili pentru copii); (2) ideea de capacitate (atunci responsabilitatea este asociată ideii de discernământ); (3) ideea de obligaţie, individul trebuie să răspundă de actele sale în măsura în care el este autorul lor.[3] Această ultimă accepţie, ce rezumă sensul obişnuit al cuvântului responsabilitate, nu este o idee modernă. O întâlnim în gândirea grecească, în dialogurile platoniene, spre exemplu. Tudor Vianu o identifică în naşterea tragediei, la puţin timp după ivirea filosofiei în câmpul culturii, ambele semn al naşterii conştiinţei autonomiei omului ca om, al omului ce se gândeşte independent de comunitate, de familie, de polis etc. Transformările lente de mentalitate, în structurile sale lingvistice sunt însoţite şi consolidate de transformări instituţionale.

Paul Ricoeur remarcă lipsa interesului filosofilor pentru conceptul responsabilităţii. „Rămâi surprins că un termen atât de ferm în plan juridic să fie de origine atât de recentă şi fără să aibă inscripţia marcată în plan filosofic" Conceptul consacrat de tradiţia filosofică este cel de **imputare**[4].

Situaţia pare a cunoaşte unele schimbări în secolul al XX-lea, în care problema responsabilităţii se pune cu o deosebită acuitate, nu numai în plan etic şi juridic, ci şi în cel politic şi ştiinţific. Paul Fauconnet este unul dintre cei ce consacră o analiză sistematică ideii de

[1] Jacques Henriot, *Notes sur la date et la sens de l'apparition du mot „responsabilité*, „Archives de philosophie du droit", t. XXII, 1977, p. 59-62, apud Eirick Prairat, *De la déontologie enseignante*, PUF, Paris, 2005, p. 61.
[2] Eirick Prairat, *op. cit*, p. 61-62..
[3] *Ibidem,* p. 62.
[4] Paul Ricoeur, *Le Juste*, Paris, ed. Esprit, 1995, p. 42.

responsabilitate[1]. El este un colaborator şi continuator al concepţiei sociologice a lui Emile Durkheim. În contextul spiritual al secolului al XX-lea, o contribuţie aparte în analiza responsabilităţii aduc reprezentanţii existenţialismului francez, îndeosebi, **Jean Paul Satre** (1905-1980). El este prezentat, cel mai adesea, **drept un filosof al libertăţii pe care o asociază cu o totală responsabilitate a individului pentru actele sale.** Orice gest al omului este împovărat de responsabilitate: iau parte la un război, acesta este războiul meu şi sunt răspunzător pentru el.

În viziunea lui Paul Fauconnet, **responsabilitatea este o instituţie socială**, un produs al reprezentărilor colective şi nu o chestiune personală a individului, ca răspundere faţă de propriul său destin incert şi tragic. **Responsabilitatea** este, din perspectiva concepţiei dezvoltate de Fauconnet: „un rezumat abstract al a tuturor manierelor colective de a gândi, simţi, ceea ce se exprimă în detaliu în regulile şi judecăţile de responsabilitate”[2].

Structura responsabilităţii este constituită din: **judecăţile de responsabilitate**, **regulile sau normele sociale prestabilite** şi **sentimentul responsabilităţii**.

Definim **responsabilitatea** ca acceptare şi suportare a consecinţelor morale, sociale, economice, juridice şi deontologice a acţiunilor concepute şi realizate. Pentru stabilirea responsabilităţii sunt luate în considerare: intenţiile acţiunii; căile folosite şi consecinţele vizibile sau măsurabile ale acţiunii. În epoca postmodernă se discută de apariţia unor noi forme de responsabilitate, în raport cu cele tradiţionale: „responsabilitatea genetică”, „a protejării naturii umane”, ce rezultă din conflictul acut dintre tendinţa reconfigurării zestrei genetice a omului şi imperativul conservării naturii umane şi cele ale naturii în genere.[3]

În raport cu responsabilitatea, **răspunderea** desemnează cerinţele sau aşteptările legate de un „rol”, de un cod – etic, deontologic - cele legate de loialitatea faţă de o autoritate personală sau instituţională. Răspunderea trimite la o situaţie precisă de responsabilitate. Totodată, sistemele normative, cele deontologice şi cele juridice, îndeosebi, disting între diferitele aspecte sau forme pe care le îmbracă răspunderea. Astfel, în plan deontologic se vorbeşte de: „**răspunderea profesională**”; „**răspunderea disciplinară**”, în plan juridic se disting: **răspunderea civilă, răspunderea penală şi răspunderea administrativă**.

***

[1] Paul Fauconnet, *La responsabilité*, Félix Alcan, Paris, 1928. El tratează iniţial problema responsabilităţii în cursul său asupra *teoriei sancţiunilor* susţinut la Facultatea de Litere din Bordeaux în 1894.
[2] *Ibidem*, p., 5.
[3] Vezi despre aceasta: Bogdan Olaru (coord.), *Controverse etice în epoca biotehnologiilor*, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza” Iasi, 2008, pp. 7-29.

Este dificil, dacă nu chiar imposibil, să fie sesizată responsabilitatea în ea însăşi; „judecăţile", „regulile" şi „sentimentele" de responsabilitate nu sunt suficient conturate. De aceea, Fauconnet îşi îndreaptă atenţia asupra sancţiunilor. Acestea sunt singurele care pot să ofere criteriul de distincţie al responsabilităţii în raport cu alte fapte sociale.

Dintru început, conştiinţa omului, religiile, creaţiile filosofice, doctrinele politice, literar-artistice au pus problema îndreptăţirii omului şi a societăţii de a pedepsi/sancţiona, pretinzând sau nădăjduind că prin sancţiune este curmat răul sau restabilit echilibrul distrus.

Din punctul de vedere al lui Fauconnet, şi nu doar în mod singular al lui, responsabilitatea şi sancţiunile sunt două faţete ale aceluiaşi mecanism social de apărare şi menţinere a solidarităţii sociale[1]. Sancţiunea este o condiţie vitală a existenţei sociale, faţa vizibilă a responsabilităţii. Ea este aceea care restituie în integritatea lui echilibrul zdruncinat de încălcarea normelor, o încălcare pe care o cuprinde în ea însăşi posibilitatea acţiunii. Deosebirea dintre ele constă, în primul rând, în faptul că în timp ce pentru sancţiune există organe proprii de realizare, responsabilitatea nu are organe proprii asemănătoare. Acestea sunt aceleaşi cu organele care aplică regulile sancţiunii[2]. În toate societăţile sunt desemnate organisme sau instituţii cu dreptul de a sancţiona moral, juridic sau deontologic – comisii de disciplină, consilii etice, deontologice etc. În fapt, între regulile responsabilităţii şi cele ale sancţiunii deosebirea este mai mult de formă decât de conţinut. „O regulă de responsabilitate nu prescrie absolut ceea ce trebuie făcut, ci ceea ce urmează să fie făcut când trebuie aplicată o sancţiune"[3].

Dacă suntem de acord cu Paul Fauconnet, că, dacă „regulile responsabilităţii fac parte integrantă din sistemul acelor fapte care se numesc sancţiuni"[4], atunci elementele responsabilităţii se dezvăluie în faptul sancţiunii.

Dar Paul Fauconnet nu identifică responsabilitatea cu sancţiunea. „Responsabilitatea coincide cu sancţiunea, dar numai în calitate de act finalizator"[5].

Prin sancţiune devine accesibil doar un aspect al responsabilităţii, anume reacţia societăţii: „*Faptul responsabilităţii îşi are propria sa realitate*"[6]. Aceasta îşi face simţită prezenţa în „judecăţile de responsabilitate", variantă a judecăţilor de valoare[7]. Prin conţinutul

[1] *Ibidem,* p. 226.
[2] *Ibidem*, p. 16.
[3] *Idem*.
[4] *Ibidem*, p. 5.
[5] *Ibidem,* p. 142.
[6] *Ibidem*, p. 246.
[7] *A se vedea analiza „judecăţii de responsabilitate": Ibidem,* p. 252 şi următoarele.

şi modalitatea ei de efectuare, **judecata de responsabilitate este o judecată morală**[1]. Putem spune că ea exprimă componenta morală a răspunderii juridice.

Judecăţile de responsabilitate sunt considerate, de regulă, ca având: (a) **caracter aprioric** (există independent de experienţă); (b) **caracter preconstituit**, ne preexistă, au ca sursă structurile mentalităţilor; (c)**caracter de judecăţi sintetice.**

Caracterul sintetic al judecăţilor de responsabilitate este afirmat şi argumentat, pentru prima dată, de Emile Durkheim. El ajunge la concluzia că **legătura** care uneşte **actul** cu **consecinţa,** cazul faptului moral, **nu este nemijlocită,** cum ar fi cazul încălcării regulilor de igienă sau a celor tehnice, ci este **o legătură** de un tip nou pe care el o numeşte **sintetică**[2]**.**

„Legătura sintetică este acea formă de conexiune prin care sancţiunea actului nu derivă din natura actului săvârşit, nu derivă analitic din act. Individul nu este pedepsit pentru cutare sau cutare act făptuit, ci cu totul pentru alte motive. Numai aşa se explică că acte admise odinioară astăzi sunt interzise şi invers. Noi am ajuns, la o înţelegere mai profundă a sancţiunii: ***sancţiunea este o consecinţă a actului care nu rezultă din conţinutul actului, ci din faptul că actul nu este săvârşit conform unei reguli stabilite”***[3]**.**

Interacţiunea dintre act şi sancţiune este realizată de norma. Legătura care uneşte actul cu sancţiunea, în cazul violării unei norme juridice este tot de factură sintetică. **Individul nu e pedepsit pentru actul în sine, ci pentru că a violat norme juridice existente privitoare al acţiunea desfăşurată.**

Dezvoltând concepţia lui Durkheim, Paul Fauconnet evidenţiază **eterogenitatea termenilor** pe care-i pune în relaţie **judecata morală de responsabilitate**. Crima nu derivă din act, tot aşa cum actul nu e cauza crimei. Individul „nu creează crima”. Dacă n-ar fi faptele morale, n-ar fi nici crima, „***deoarece crima nu-i în act, ci în raportul actului cu regula”***. **Raportul „actului” cu „regula” se stabileşte pe baza „judecăţii de responsabilitate**”[4], în conformitate cu anumite norme ce acţionează într-o societate şi situaţie determinată..

Concluzia care se impune şi pe care o formulează P. Fauconnet este că, fără societate şi fără morala pe care o cuprinde societatea, n-ar exista nici delicte şi nici responsabili. Ideea se impune să fie aplicată şi judecăţii juridice: fără societate şi fără ideea de dreptate pe care-o concretizează sistemul de drept în acţiune n-ar exista delicte/crime şi nici sancţiuni şi responsabilităţi juridice. Actul individual „declanşează” crima numai în condiţiile în care este

---

[1] *„Aceste reguli care prezidează cercetarea responsabilităţii sunt obligatorii. Încălcarea este un rău, conformarea este un bine social. De aici rezultă un atribut important al judecăţii de responsabilitate: ea este morală” (Ibidem,* p. 25*3).*

[2] Emile Durkheim, *op. cit*., p. 61.

[3] *Ibidem*, p. 63.

[4] Paul Fauconnet, *op. cit*., p. 275.

purtătorul unei semnificaţii morale, sau a unei semnificaţii juridice, sau deontologice, adică atunci când lezează o normă morală, deontologică existentă, sau o normă de drept. Nerespectarea obligaţiei atrage după sine sancţiunea/pedeapsa. Şansa purificării şi ispăşirii este dată prin aplicarea sancţiunii.

***

Răspunsul la întrebarea „Cine sancţionează şi ce urmăreşte sancţiunea?" nu poate fi dat printr-o singură formulare valabilă pentru toate timpurile şi situaţiile. Sistemele punitive nu pot fi justificate în ansamblul lor prin armătura lor etică şi juridică. Ele angajează o componentă filosofică de atitudine faţă de lume şi viaţă. Faptul că armătura etică şi juridică se dovedeşte insuficientă pentru justificarea sistemului de sancţiuni dintr-un timp şi loc dat, este susţinut şi de argumentele aduse schimbărilor suferite în timp, de instituirea unor noi tipuri de norme.

Practicile profesionale, ca orice alte practici, nu pot fi concepute fără o formă minimă de normativitate, elaborată în comun de către membrii comunităţii profesionale, ceea ce presupune aderarea lor pe bază informată – de reflecţie şi cunoaştere – la starea de lucruri dată (în speţă, profesională). Fără elemente, poate chiar firave, de pozitivitate, sistemele punitive nu s-ar fi putu menţine şi perfecţiona. Între **elementele pozitive cuprinse în ideea de sancţiune includem pe aceea de responsabilitate, de responsabilizare, de ispăşire sau de catarsis care sălăşluiesc alături de reprimare, excludere, descurajare, suprimare etc.**

Nerespectarea normelor etice este sancţionată de „**opinia publică**". Sancţiunea pentru încălcarea normelor sistemului de drept în funcţiune este încredinţată prin Lege, **instanţelor juridice**. Cel ce personifică funcţiile Justiţiei în instanţele juridice este judecătorul.

Instituţia socială a responsabilităţii juridice acţionează pe baze de probe şi confruntări, pe dezbateri publice. Ea admite ca cel suspect de încălcarea unei norme să se apere şi să aducă probe convingătoare în vederea disculpării sale. Numai atunci când suspectul este dovedit ca vinovat i se administrează sancţiunea. Constituţia României, consfinţeşte: accesul liber la justiţie[1], prezumţia de nevinovăţie[2], caracterul public al dezbaterilor[3], precum şi îndatoririle fundamentale ale cetăţenilor[4]. Urmărirea penală a magistraţilor – judecători şi procurori – a

[1] *Constituţia României*, aprobată prin referendumul naţional din 18-19 octombrie 2003, confirmat prin Hotărârea Curţii Constituţionale nr. 3 din 22 octombrie 2003, text publicat în Monitorul Oficial al României, Partea I-a, nr. 767 din octombrie 2003, art. 21.
[2] *Idem, art. 23 aliniat 11.*
[3] *Idem, art. 127.*
[4] *Idem, Cap. III, art*: 54, 55, 56, 57.

celor ce ne judecă, se face numai în cazurile stabilite de lege. Cazurile de răspundere şi sancţiunile aplicabile judecătorilor şi procurorilor revin Consiliului Superior al Magistraturii[1].

Protecţia cetăţenilor, condamnarea comportamentelor interzise, nu este făcută de judecător în virtutea unor capacităţi miraculoase. El poate condamna participanţii la o acţiune dacă şi numai dacă, pentru aceasta este prevăzută o pedeapsă în lege. Dacă legea nu menţionează o sancţiune ca un corolar pentru o infracţiune, judecătorul este neputincios. El este supus, într-o anumită măsură, acţiunii legislatorului. Judecătorul are, totodată, capacitatea de a interpreta legile, căci, prin definiţie, legea este teoretică şi ea trebuie să fie adaptată practicii, vieţii empirice. Cetăţenii trebuie să se supună, în consecinţă, atât legii cât şi aplicării ei prin judecători.

Într-o societate dominată de individualism, conformismul „responsabilităţii dictate" ar suprima libertatea de voinţă, baza voluntarismului contemporan. Din această perspectivă, ştiinţei moravurilor îi sunt tot mai virulent contestate elementele de raţionalitate pe care le include în sine. Dar, nu putem izola printr-un zid chinezesc raţionalul de iraţional, eticul de juridic şi pe acestea de deontologic. Omul este raţional doar întrucât este iraţional şi invers. În acest sens Zigmunt Bauman apreciază că: *„Raţiunea nu poate ajuta „iul moral", fără a-l priva de ceea ce-l face moral: impulsul neîntemeiat iraţional, indiscutabil, impardonabil şi incalculabil de-a se îndrepta către alţii, de-a mângâia, de-a fi pentru, de-a trăi pentru, fie ce-o fi. Raţiunea se ocupă de luarea deciziilor corecte, în timp ce responsabilitatea morală precede orice reflecţie asupra deciziilor, deoarece ea nu ia şi nu poate lua în consideraţie nici o logică ce ar îngădui aprobarea unei acţiuni a fi drept corecte"*[2].

Toate aceste îi şi conferă ireductibilitate. Morala şi judecata morală încep acolo unde nici o sancţiune, nici o reprimare, nici o condamnare nu sunt posibile, unde nici o represiune nu este eficace, nici o condamnare nu este necesară; începe unde decidem liberi în cunoştinţa de cauză, ceea ce înseamnă cu responsabilitate de sine şi de alţii.

***

Responsabilitatea este, în egală măsură, un **concept moral şi juridic**. „Responsabilitatea juridică" este o noţiune centrală a dreptului ce desemnează un „**raport juridic de obligaţii**" care izvorăsc din fapte juridice ce aduc prejudicii. **Responsabilitatea juridică este consacrată legislativ şi reglementată** în manifestările ei specifice în cadrul ramurilor dreptului – civil, penal, administrativ etc. **Deosebirile dintre responsabilitatea**

[1] Potrivit Capitolului al VI-lea , Secţiunea a 3-a, art. 134, aliniat. 2 din Constituţia României: „Consiliul Superior al Magistraturii îndeplineşte rolul de instanţă de judecată, prin secţiile sale, în domeniul răspunderii disciplinare a judecătorilor şi a procurorilor, potrivit procedurii stabilite prin lege organică".
[2] Zigmunt Bauman, *op. cit.,* p. 269.

/răspunderea penală, civilă, administrativă sunt determinate de: (a) faptele care generează răspunderea; (b) regimul lor juridic; (c) sancţiunile aplicabile; (d) finalităţile urmărite de legiuitor[1].

Într-o încercare de sinteză a definiţiilor existente în literatura juridică actuală, Liviu Pop defineşte răspunderea juridică ca fiind „complexul de drepturi şi obligaţii conexe care, potrivit legii se naşte ca urmare a săvârşirii unei fapte ilicite şi care constituie cadrul de realizare a constrângerii de către stat prin aplicarea sancţiunilor juridice în scopul asigurării stabilităţii raporturilor sociale şi al îndrumării membrilor societăţii în spiritul respectării regulii de drept. Sancţiunile juridice sunt consecinţa antrenării răspunderii juridice"[2].

Fapta ilicită care dă naştere **raportului juridic de răspundere** poartă denumirea de **delict.** Potrivit Codului Civil Român delictul este „*fapta juridică săvârşită cu intenţie, adică prin dol*"[3]. *„A răspunde civil înseamnă a fi obligat la repararea unui prejudiciu"*.[4] Codul Civil Român instituie răspunderea civilă delictuală pentru fapta proprie, pentru fapta altuia, pentru prejudicii cauzate de lucruri în general, de animale, de ruina edificiului; pentru fapta solidară atunci când un prejudiciu este cauzat de fapta ilicită săvârşită de mai multe persoane (Cod. Civil român, articolele 998-1003).

Responsabilitatea juridică, dincolo de dezbaterile îndreptăţite privind criteriile de clasificare, este, în esenţă, fie **contractuală,** adică rezultând dintr-o încălcare a acordului de voinţe, fie **delictuală,** rezultând dintr-o atitudine deviantă săvârşita cu intenţia de a antrena prejudicii altuia. Pe această bază, se face distincţia dintre **responsabilitatea civilă şi responsabilitatea penală**; **prima trimite la un prejudiciu cauzat, a doua la violarea deliberată sau culpabilă a legii.**

În dreptul civil se caută stabilirea unei legături de consecinţă între act şi prejudiciu, intenţia contează puţin; faptele sunt încadrate în reglementările existente, sunt interpretate în conformitate cu o anumită speţă, în timp ce în dreptul penal, dimpotrivă, actul însuşi este pus în cauză prin motivaţiile sale, mai mult decât prin consecinţe. Dacă **în materie civilă cauzalitatea şi prejudiciul sunt suficiente pentru a fonda responsabilitatea, în materie penală responsabilitatea este stabilită pornind de la situaţii, circumstanţe, intenţii.** Dar, **în ambele cazuri este vorba de a răspunde de actele săvârşite în faţa altuia. Responsabilitatea este un act pentru altul**. Aceasta vrea să spună că: „nu este vorba doar de a răspunde în faţa altuia de actele al cărui autor eşti, ci de a răspunde în faţa altuia de greşeli şi de suferinţele provocate

[1] Liviu Pop, *Drept civil. Teoria generală a obligaţiilor*, Tratat, Editura „Chemarea" Iaşi, 1998, p. 157.
[2] *Ibidem*, p. 158.
[3] Codul Civil Român, art. 993.
[4] Liviu Pop. *op. cit.,* p. 197.

altuia. Altul mă interpelează, îmi desemnează responsabilitatea. Responsabilitatea juridică nu are sens decât într-o sociologie a reciprocităţii care se desfăşoară pe o antropologie duală: atâta vreme cât altul îmi apare ca o voinţă autonomă înzestrată cu putere, eu trebuie să mă protejez reducând prerogativele voinţei mele. Grija de a răspunde de actele mele nu este decât maniera de-a mă asigura de altul, de a-i da în avans gajuri pentru a demorsa eventualele sale intenţii răuvoitoare"[1].

Logica reciprocităţii este o logică a neutralităţii. Acesta se impune cu atât mai mult cu cât imaginea omului, în general, este una a fragilităţii şi vulnerabilităţii care cheamă bunăvoinţa.

***

Codul deontologic al fiecărei profesii juridice consacră explicit: „**obligaţiile**" profesionistului, „**interdicţiile**" şi „**valorile**" a căror respectare contribuie la înfăptuirea Justiţiei într-un Stat de drept. Cadrul ideatic al „obligaţiilor", „interdicţiilor" şi „valorilor" afirmate şi promovate de codul oricărei profesiunii juridice – magistrat, avocat, notar, expert juridic, auxiliar etc. – este definit de Constituţia României şi actele UE al cărei membru a devenit din ianuarie 2007. În Constituţie îşi găsesc consfinţirea atât responsabilităţile şi obligaţiile general cetăţeneşti, cât şi cele specifice autorităţilor publice – legislativă, executivă, administrativă şi a reprezentanţilor lor - precum şi cele ale autorităţilor şi instanţelor judecătoreşti. Responsabilitatea deontologică, raportată la alte forme ale responsabilităţii s-ar putea caracteriza astfel:

1. Prin natura sancţiunii: dacă încălcarea unei norme morale nu antrenează, în nici o situaţie, o sancţiune, chiar dacă poate fi însoţită, în anumite situaţii, de **reprobare socială**, încălcarea normelor dreptului în exerciţiu angajează **sancţiuni - penale, civile, administrate**, luate de instanţe juridice în conformitate cu regulile de drept şi de procedură corespunzătoare (civil, penal, comercial etc.), iar încălcarea normelor deontologice antrenează **sancţiuni disciplinare**.

2. Atât responsabilitatea cât şi sancţiunea disciplinară, considerate în legătura lor indisolubilă, revin unor corpuri organizate - consilii, comitete deontologice etc. - în conformitate cu prevederile codului profesiei. Acesta este concretizat la fiecare nivel de organizare ierarhică al profesiei, potrivit dispoziţiilor legii.

[1] Eirick Prairat*, op. cit*., p. 64.

3. Codul deontologic, asemenea celui etic sau sistemului de drept în vigoare, preexistă individului, nu este produs al voinţei sale. Spre deosebire însă de un cod etic sau unul juridic, codul deontologic este adoptat şi asumat conştient, individual, de fiecare membru al profesiei, ceea ce-i conferă şi calitatea de mijloc de autocontrol.

4. Respectul unui percept moral sau efectuarea unui act de judecată morală nu se motivează prin ameninţarea constrângerilor, ci doar prin neliniştea propriei tale conştiinţe. Realizarea Justiţiei, prin respectarea normelor de drept este vegheată de instanţele judecătoreşti stabilite prin lege (art. 126 alin. 1 din Constituţie). Competenţa instanţelor şi procedura de judecată sunt prevăzute numai prin lege (Constituţia României, art. 126, alin. 2). Respectul normelor deontologice ale profesiilor juridice, reglementat prin codurile deontologice proprii profesiilor sunt aprobate legic. De pildă, activitatea magistraţilor este amănunţit reglementată prin Legea privind statutul judecătorilor şi procurorilor, nr. 303 din 28 iunie 2004 , republicată[1], prin Legea privind organizarea judiciară, nr. 304 din 28 iunie 2004, republicată[2] şi prin Codul deontologic al judecătorilor şi procurorilor[3].

Procurorii şi judecătorii, înainte de-a începe să-şi exercite funcţia depun jurământul solemn, care exprimă valorile fundamentale ale codului deontologic:„Jur să respect Constituţia şi legile tării, să apăr drepturile şi libertăţile fundamentale ale persoanei, să-mi îndeplinesc atribuţiile cu onoare, conştiinţă şi fără părtinire” [4]. Articolul 32 din Statutul magistraţilor reglementează toate aspectele legate de depunerea jurământului solemn.

Refuzul depunerii jurământului atrage după sine nulitatea numirii în funcţie. (Statutul magistraţilor art. 32. alin. 2). Jurământul este depus de magistrat în şedinţă solemnă, în faţa magistraţilor instanţei sau, după caz, ai parchetului la care a fost numit magistratul, după citirea actului de numire (Statutul magistraţilor art. 32. alin. 3).

Depunerea jurământului se consemnează într-un proces-verbal care este semnat de conducătorul instanţei sau ai parchetului şi de doi magistraţi prezenţi, precum şi de cel care a depus jurământul (Statutul magistraţilor art. 32. alin. 4). Actele efectuate de magistrat înainte de depunerea jurământului sunt nule (Statutul magistraţilor art. 32. alin 6).

Titlul IV , Cap. I, art. 93 al Statutului magistraţilor priveşte răspunderile lor. Magistraţii răspund civil, disciplinar, administrativ şi penal, în condiţiile legii. Următorul art. 94, alin. 1. stipulează răspunderea patrimonială a Statului pentru prejudiciile cauzate prin

[1] Publicată în Monitorul Oficial al României, Partea I, nr. 826 din 13 septembrie 2005
[2] Publicată în Monitorul Oficial al României, Partea I, nr. 827 din 13 septembrie 2005
[3] Aprobat prin Hotărârea Consiliului Superior al Magistraturii nr. 328 din 24 august 2005, publicată în Monitorul Oficial al României, Partea I, nr. 815 din 8 septembrie 2005
[4] Lege privind statutul magistraţilor, adoptat de Parlamentul României, 26 iunie 2004, Capitolul III, art. 32, alin.1.

erorile judiciare, pentru ca alin. 2, a aceluiaşi articol, să precizeze că: „Răspunderea Statului este stabilită în condiţiile legii şi că nu înlătură răspunderea magistraţilor care şi-au exercitat funcţia cu rea-credinţă sau gravă neglijenţă".

Conceptul de central al oricărei deontologii este cel de responsabilitate şi, strâns legat de acesta, cel de responsabilizare care exprimă una din finalităţile majore ale responsabilităţii. Conceptul de responsabilitate, în toate situaţiile, este considerat sub dublul lui aspect[1]: (1) Cel de constrângere, care ne plasează sub semnul controlului; face apel la supraveghere şi constrângere de un gen sau altul. Responsabilizarea se înscrie aici într-o perspectivă clar disciplinară. (2) Al doilea sens al responsabilităţii constă în a acorda un **supliment de putere.** Prin acesta se conferă încredere actorilor şi se apelează, simultan, la spiritul lor de iniţiativă. În acest sens, a responsabiliza înseamnă a spori autonomia, a lărgi posibilităţile de acţiune în cadrul unui ansamblu de principii şi obligaţii generale care definesc spaţiul acţiunii. Acest sens al responsabilităţii implică ideea de împuternicire, de precizare a capacităţii şi posibilităţii de alegere. Capacitatea de a acţiona într-o profesie într-o manieră senină, fără spaime, şi lucidă exprimă ţelul adevărat al deontologiei.

Situaţiile profesionale tot mai complexe, sunt generatoare de sentimente de nesiguranţă pentru unii profesionişti. În aceste condiţii apare firesc interesul lor pentru a găsi **un ansamblu de reguli şi principii care odată acceptate să constituie reper şi ghid pentru profesionist.** Responsabilitatea şi răspunderea profesionistului sunt invocate, îndeosebi sau de regulă, pentru situaţiile singulare. Singularizarea actorului juridic, prin recurgerea firească la diferenţierea situaţiilor concrete poate avea efecte benefice din punctul de vedere al multiplicităţii formelor de legitimare, dar din perspectiva supunerii la un set de valori deontologice fundamentale poate avea aspectul unui conformism constrângător. De aceea, deschiderea deontologică spre practica concretă a profesiei, prin garantarea legică a autonomiei organizării ierarhice şi a răspunderilor, cere ca problemele deontologice să fie tratate prioritar ca probleme practice şi numai în subsidiar ca probleme strict teoretice. Constrângerile pe care le impune acel ansamblu de norme şi principii acceptate de comunitatea profesioniştilor justiţiei constituie **o procedură de armonizare** şi de asigurare a corectitudinii activităţii şi de legitimare a acesteia. „Dacă nevoia deontologică posedă un fundament de legitimitate, ea rezidă în dificultăţile crescânde ale profesioniştilor de a-şi

[1] A se vedea despre aceasta: Eirick Prairat*, op. cit*., p. 91.

exercita profesia. Un cod deontologic aduce o certă siguranţă psihologică, dar şi o securitate juridică profesioniştilor”[1] .

În condiţiile în care vorbim de o „efervescenţă a eticului”, de un autentic „puseu juridic” manifestat nu numai în sporirea ariei de competenţă a dreptului, ci şi în posibilitatea transformării încriminării juridice într-o permanenţă a vieţii cotidiene, obligaţiile şi răspunderile deontologice îşi au o legitimitate ireductibilă. În primul rând, **un cod deontologic defineşte competenţele în funcţie de obligaţii, de posibilităţi, de mijloace şi nu de rezultate –** prejudicii, nerespectarea cadrului legii, respectul faţă de semeni, toleranţă etc.

***

Obligaţiile codului deontologic descriu regulile de urmat, comportamentele ce trebuie evitate, astfel încât în activitate să fie disjuns eşecul de eroare. **Eşecul** este o apariţie totdeauna posibilă într-o activitate sau o situaţie dată, la fel cum eroarea este considerată a fi constitutivă cunoaşterii. Deontologia ţine de domeniul raţiunii practice, nu al celei teoretice, cunoscătoare. Ea distinge eroarea de eşec. **Separând clar eşecul de eroare, deontologia tinde să furnizeze apriori argumente pentru o situaţie care ar putea avea urmări juridice.** „Un cod deontologic prescrie ceea ce trebuie făcut sau evitat imperativ în anumite situaţii precise. Dacă obiectivul nu este atins sau situaţia cunoaşte o turnură nedorită, acest lucru nu va fi imputat profesionistului care a făcut ceea ce trebuia să facă, ci circumstanţelor sau logicii însăşi a evenimentelor”[2].

„Puseul juridic” de care aminteam este unul din factorii care, alături de alţii de natură social-politică, au dus la sporirea judecăţilor judiciare privind responsabilitatea penală. Acesta atrage după sine estomparea diferenţei dintre categoria greşelii şi aceea a eşecului: responsabilii sunt transformaţi în culpabili. În spatele eşecurilor sau chiar a erorilor se caută o vină intenţională sau, după caz, neintenţională.

Potrivit art. 19 din Codul penal român, *vinovăţie* există când fapta care prezintă pericol social este săvârşită **cu intenţie** sau **din culpă**.

1. Fapta este săvârşită cu intenţie când infractorul:

a) prevede rezultatul faptei sale, urmărind producerea lui prin săvârşirea acelei fapte;

b) prevede rezultatul faptei sale şi, deşi nu-l urmăreşte, acceptă posibilitatea producerii lui.

2. Fapta este săvârşită din culpă când infractorul:

---

[1] Jean Pierre Obin*, Pour les professionnels de l’Education nationale: morale, éthique ou déontologie*, in G. Vincent (dir.), *responsabilités professionnelles et déontologie, Harmattan, 2001, p. 12.*

[2] Eirick Prairat, *op. cit*., p. 82.

a) prevede rezultatul faptei sale, dar nu-l acceptă, socotind fără temei că el nu se va produce;

b) nu prevede rezultatul faptei sale, deşi trebuia şi putea să-l prevadă.

Fapta constând într-o acţiune săvârşită din culpă constituie infracţiune numai atunci când în lege se prevede în mod expres aceasta.

Fapta constând într-o inacţiune constituie infracţiune fie că este săvârşită cu intenţie, fie din culpă, afară de cazul când legea sancţionează numai săvârşirea ei cu intenţie.

Într-o societate de reclamanţi cum este cea contemporană, un **cod deontologic este „un dispozitiv etico-juridic care tinde să reducă riscul recursurilor juridice făcând vizibil ceea ce trebuie făcut normal într-o manieră minimală într-o situaţie precisă”[1].** Un cod al obligaţiilor şi responsabilităţilor profesionale este şi „o armă anti-bănuială” care atestă într-o manieră vizibilă, transparentă a unor competenţe, a limitelor dar şi a privilegiilor ei.

Răspunderea, eşecul şi eroarea în cazul „profesioniştilor în robă”, a medicilor socialului, se pun într-un mod asemănător cu răspunderea , eşecul şi eroarea în cazul „profesioniştilor în alb”, a medicilor umani. Ambele profesii caută menţinerea coerenţei, a unei ordini interne şi a unui echilibru în cadrul schimbărilor unor sisteme înalt organizate, respectiv, al sistemului fiinţei umane şi acela al unei societăţi determinate.

Deseori se vorbeşte despre „**privilegiile”** profesiilor juridice. Nu este exagerat să vorbim despre acestea. Ele sunt clar exprimate de caracteristicile profesiilor juridice: **independenţă, autonomie, neutralitatea** activităţilor pe care le pot efectua juriştii. Care le sunt prerogativele, sarcinile de serviciu, obligaţiile secvenţei din activitatea juridică pentru care au competenţă, ce pot şi ce nu pot face este strict reglementat în legea de funcţionare pentru fiecare branşă juridică, de statutul profesiei, de codul deontologic al profesiei şi reglementările locale.

Răspunderea profesioniştilor justiţiei pentru activităţile lor în cadrul profesiei nu se poate sustrage însă „domniei legii”. Nevoia de transparenţă, tot mai insistent revendicată de societatea actuală, priveşte şi profesiile juridice. Este o evoluţie care se cere explicată. Justiţia nu poate face economie de informaţie cu privire la modul său de funcţionare, cu privire la dispozitivele şi procedurile disciplinare pe care le utilizează. Codul deontologic al juriştilor – judecători, procurori, avocaţi, notari, etc. – îndeplineşte tocmai un asemenea rol, atât sub aspectul explicitării competenţelor cât şi al limitelor acestora şi a sancţiunilor aplicate pentru nerespectarea răspunderilor.

[1] *Ibidem*, p. 83.

CONCEPTUL DE TIMP LA RĂDULESCU-MOTRU ŞI BERGSON

Mihai Popa

Pentru a răspunde unei întrebări care este fundamentală în istoria culturii – ce este timpul? –, ar trebui să începem cu filosofia grecilor antici şi poate mult mai devreme, cu tradiţiile mitologice, aşa cum au fost consemnate de către fiecare popor. Dar pentru că problema timpului e contemporană cu prima tresărire dubitativă a omului, iar primul său impuls, în confruntare cu lumea şi cu sine, a fost să-şi delimiteze arealul fiinţei sale şi fiinţei în genere în cadre spaţio-temporale, orice întrebare pe care şi-o pune omul are legătură, direct sau indirect, şi cu o întrebare pusă timpului. Delimităm pentru excursul istoric ce ni l-am propus în titlu o perioadă a definirii categoriei de timp până la Kant, aflată sub influenţa decisivă a filosofiei greceşti, a lui Platon şi a lui Aristotel îndeosebi, în care timpul este considerat în perspectivă metafizică, iar timpul-destin al cetăţii (omului) este timpul sub specia substanţei, devenirea ca devenire. Kant marchează, prin criticism şi categoriile *a priori*, proprii sensibilităţii şi intelectului, graniţa de dincoace a problemei timpului, în manieră modernă.

În spaţiul culturii moderne, de după Kant, ori cu atât mai mult, odată cu Hegel, problema timpului, în modul în care se pune, creează o opoziţie radicală faţă de modul de a-l gândi (concepe) în perioada anterioară. Elementele acestui mod modern (şi contemporan) de a concepe timpul constau în faptul că el este pus în relaţie mai pregnantă cu omul (aspectul psihologic), iar apoi cu devenirea istorică. Este semnificativ că în acest interval, cu precădere în secolul al XIX-lea, ştiinţele omului, ştiinţele spiritului, ştiinţele socio-umane, istoria, sunt în căutarea metodologiei proprii, a principiilor în baza cărora îşi fundamentează cunoaşterea.

Noica vedea în devenirea istorică (devenirea omului) un motor al gândirii moderne, izvor al filosofiei. „Acum, după Kant şi prin el, filosofia regăsea – într-altfel decât la Greci – o anumită stare de puritate a ei, comparabilă, până la un punct, cu cea greacă. De astă dată însă nu mai era fiinţa în joc, ci *spiritul*, iar devenirea acestuia sfârşea prin a fi, cu Hegel, cea a spiritului revelat prin istorie. Plecată de la ştiinţă, filosofia modernă avea să se încheie în devenirea istorică”.[1] Putem circumscrie cele două perioade ca topos-uri culturale în care timpul a fost considerat, pe de o parte, ca timp în timp (aspectul metafizic al problemei) şi, pe de altă parte, ca timp al omului şi al istoriei (aspectul critic al abordării timpului). Cei

[1] Constantin Noica, *Trei introduceri la devenirea întru fiinţă*, Bucureşti, Editura Univers, 1984, p. 58.

doi gânditori abordaţi aici, Rădulescu-Motru şi Bergson, dezvoltă o problematică modernă şi contemporană a timpului, se raportează, direct sau indirect, la o perspectivă kantiană sau postkantiană, în orice caz, privesc timpul din perspectiva omului, a istoriei, creionând o fenomenologie a timpului marcată pregnant de subiect şi de posibilitatea sa de a se instaura în timp. Nu înseamnă însă că tentaţia metafizică şi raportarea timpului la absolut a dispărut din orizontul gândirii moderne. Paradoxal însă, conceptele de destin şi durată au însă o filiaţie grecească. Motru, de pildă pune destinul într-o familie de termeni care descriu devenirea ca posibilitate interioară[1] (o posibilitate a substanţei, căutată în filosofia aristotelică), procedând, ca şi Bergson[2], la o nouă sistematizare a concepţiei despre temporalitate, opusă celei anterioare, fizicalistă în esenţă, unde timpul devine o abstracţie matematică a mişcării în spaţiu.

Această punere în temă a timpului, de factură modernă, dar cu valenţe teoretice ale căror semnificaţii duc adânc în istoria culturii, oferă intuiţionismului bergsonian şi personalismului energetic al lui Motru, chei nebănuite de interpretare. În aceste pagini ne limităm numai la a le descrie caracterele generale.

În gândirea greacă timpul era considerat într-o perspectivă substanţialistă, el era tratat în legătură cu substanţa, ca fiind o categorie care putea fi impregnată de calităţile acesteia. Substanţa este eternă, ea este principiul care aderă la fiinţă (în înţelesul parmenidian al termenului); întrucât timpul ţine de schimbare, fiinţa lui este raportată la alteritate, la devenire. În categoria parmenidiană a fiinţei, timpul este suspendat ca principiu, dobândind valenţele fiinţei abia prin teoria participaţiei şi reminiscenţei la Platon – "Parmenide este, în sfârşit, depăşit. Doctrina Ideilor ne poate dezrobi de primejdia, ca şi de vraja eleată, îngăduind o participaţie a Ideilor unele la altele, îngăduind adică viaţă, sinteză, progres."[3] Fiinţa parmenidiană, unică, imobilă şi eternă, exclude mişcarea, devenirea în perspectivă metafizică – eternitatea este singura oglindă a fiinţei. Fiinţa, ca un monolit, nu se declină în lucruri, nu este, ca la Aristotel, conjugată cu celelalte categorii, inclusiv cu timpul[4]. Heraclit din Ephes introduce un antagonism de principiu în interiorul fiinţei. Dacă Parmenide proceda formal pentru a aduce fiinţa la lumina supremei certitudini, în opoziţie cu nefiinţa, Heraclit deschide fiinţei şi faţa ei nevăzută, îndreptăţind nefiinţa (contradicţia, schimbarea, devenirea), în

[1] Constantin Rădulescu-Motru, *Timp şi destin*, în *Opere alese*, vol. II, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2006, p. 170 – 171.
[2] Henri Bergson, *Eseu asupra datelor imediate ale conştiinţei,* studiu introductive şi note de Horia Lazăr, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1993, p. 80 – 85.
[3] Constantin Noica, *Schiţă pentru istoria lui Cum e cu putinţă ceva nou*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1995, p. 81-82.
[4] Aristotel, *Metafizica*, traducere de Şt. Bezdechi, note şi indice alfabetic de Dan Bădărău, Bucureşti, Editura Iri, 1999, p. 184.

aceeaşi ordine cu fiinţa, să-şi dobândească un rost în *logos*. Pentru el, focul, ca nume şi principiu, putea rămâne mereu identic cu sine (cu fiinţa). Dar focul era şi schimbare, fiinţa şi nefiinţa locuiau în acelaşi nume (principiu) care este absolut şi trecător, etern şi curgător. "Parmenides, în ordinea sa de exercitare, nu făcea decât să răspundă la întrebarea: cum poate fi gândită (necogniţionist) fiinţa ca fiind şi nefiinţa ca nefiind. În urmare, lumea (existenţa) era «acoperită», neintrând în programul ontologiei [...]; chiar dacă era, nu avea cum să fie văzută"[1].

Pentru Rădulescu-Motru, intuiţia timpului este foarte importantă în configurarea ideii de destin, căci în baza ei ne putem reprezenta şi diferenţa dintre cele două forme ale timpului, timpul abstract, cronologic, şi timpul trăit, timpul psihologic şi istoric, destinul. Esenţial, spune el, este faptul că la început, în reprezentările noastre, destinul este precumpănitor, este chiar forma iniţială prin care am intuit devenirea, ideea timpului real, structurat pe baza unei periodicităţi inerente găsite în viaţa noastră interioară şi în repetiţiile constatate în natură, venind ulterior. Timpul real, abstract, derivat al primei intuiţii care ni s-a impus ca destin, este rodul funcţiunilor abstractive ale gândirii, este timpul secat de determinaţiile intime ale vieţii şi trăirii, timpul astronomic, matematic, timpul cauzalităţii mecanice. Diferenţele dintre cele două moduri de a înţelege timpul nu sunt, aşa cum spune Motru, decât rodul unei îndelungi evoluţii culturale. Şi, dacă vrem, o „deformare" a culturii noastre europene, care a văzut în drumul ales de ştiinţe, la un moment dat, „calea regală", calea universalei contopiri cu realitatea; această cale, se poate spune, ne-a privat de intuiţia profundă a timpului interior. Vedem în concepţia actuală asupra timpului o anumită superioritate epistemologică, o suficienţă a omului modern, care priveşte de sus pe omul vechi – trăitor în destin –, atitudine „pe care o are de obicei omul matur faţă de copil. El priveşte de sus, aproape cu milă, la aceea ce altădată, cu câteva secole înainte, constituia o preocupare serioasă, ba chiar o preocupare chinuitoare pentru fiece suflet de om"[2]. Cu toate acestea, preocuparea menţionată, destinul, revine obsesiv în mintea omului contemporan. Căci, ca şi omul vechi, cel al zilelor noastre nu poate gândi cronologic şi abstract prefacerile ce-i rezervă viitorul, nu poate fragmenta ştiinţific viaţa lui intimă, legată de vieţile celor de dinainte şi, într-un mod mult mai profund, de vieţile celor care vor veni după el. Această fragmentare ne-a fost cumva fatală istoric, dar mai ales cultural, în măsura în care ne-am dezobişnuit să intuim timpul în forma sa substanţializată, aşa cum au încercat să o impună grecii. Destinul, în

[1] Gh. Vlăduţescu, *Heraclit din Ephes, Cratylos din Athena, Antisthenes Heracliteanul. Mărturii şi fragmente*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2008, p. 20.
[2] N. Bagdasar, „*Timpul şi Destinul*" *în viziunea lui C. Rădulescu-Motru*, Cuvânt înainte la C. Rădulescu-Motru, *Timp şi destin*, Bucureşti, Editura Saeculum I. Q. şi Editura Vestala, 1996, p. 18.

opoziţie cu timpul, impune o ordine interioară; ea se găseşte întipărită în posibilităţile substanţei noastre unice, care poate fi şi substanţa sufletească. Motru spune la un moment dat că teoria destinului poate fi derivată din maniera în care grecii (Aristotel) puneau în valoare posibilităţile substanţei atunci când trebuiau să dea o explicaţie a devenirii, deoarece nu aveau conceptul unei legi de dezvoltare şi nici pe acela al cauzalităţii ştiinţifice moderne[1]. În natură găsim o altă ordine. Diferenţa dintre cele două stări, sau rosturi, cum le-ar spune Noica, poate fi transpusă şi prin ceea ce germanii numesc *sein-sollen*, trebuie să fie, spre deosebire de *sein*, ceea ce este: este în mod obişnuit şi necesar natural, în materie, nu în viaţa spiritului[2]. Constatarea acestei diferenţe este esenţială pentru gândirea destinului. De aceea şi opţiunea pentru al doilea termen la Motru, care caută astfel să-l readucă la viaţă, nu neapărat printr-un demers hermeneutic (deşi el există în prima parte a lucrării), ci prin configurarea conceptului. Pentru el, destinul e precumpănitor în om şi în popor, şi anume în fiinţa lor raportată la devenire, care este subiectivitate şi împlinire, iar în acest sens transcende individul şi chiar generaţiile. Ca şi la Bergson (pe lucrările căruia Motru îşi sprijină discursul despre timp), intuirea timpului presupune o scindare interioară profundă, numai că la Motru durata (a se citi: durata timpului ca destin) are o semnificaţie pentru devenire ca întreg, pentru *finalitatea* vieţii individului ori a vieţii gândite ca istorie, în timp ce la Bergson durata are semnificaţie doar pentru trăirea intimă, în opoziţie cu timpul măsurat.

Durata şi destinul sunt opozabile şi complementare totodată, însă opoziţia este cea care ni se impune. Complementare sunt, după opinia noastră, pentru că sunt două concepte care prefigurează o nouă problematică declanşată de gândirea modernă a timpului începând de la Kant. Autorul Criticii raţiunii pure aduce timpului o puternică (fundamentală) determinaţie subiectivă, din perspectivă transcendentală. Deşi, aşa cum observă Bergson, ca şi Motru, caracteristicile prin care îl defineşte nu scoate timpul din cadrele abstracte ale unei cronologii scientiste, temporalitatea rămâne în subiect şi ca o posibilitate istorică şi de creaţie, scopul şi modul de a fi al omului în lumea care devine.

Cele două moduri de a înţelege timpul – timpul-real şi timpul-destin – nu au fost niciodată gândite împreună, nu există o concepţie unitară care să le înglobeze pe amândouă. Cu toate acestea, există în ambele intuiţii un element care le leagă: relaţia timp-mişcare.

Conştiinţa timpului este, iniţial, conştiinţă a destinului. Este o certitudine, spune Motru, că, odată cu primele sistematizări, relatate de către istorici, dar şi cu cele păstrate în

[1] C. Rădulescu-Motru, *op. cit*., p. 114.
[2] Constantin Rădulescu-Motru, *Timp şi destin*, în *Opere alese*, vol. II, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2006, p. 118-119.

tradiţia mitologică, timpul s-a subordonat destinului la majoritatea popoarelor europene. Acest fapt nu a fost cercetat îndeajuns, nici de către istorici, nici de către filosofi, nici de către antropologi, cu atât mai puţin de către psihologi. Spre deosebire de relativitatea în care este gândită cultura europeană modernă (care include, în sistemul aceloraşi valori relative, „pozitiviste", şi aspectele temporale), preistoria şi istoria timpurie au desenat destul de lizibil coordonatele în care este gândit timpul-destin. „Primele raporturi de timp, în aceste vechi tradiţii, se prezintă cu caracter de destin. Ele constituie credinţele cosmogonice şi astrologice vechi, destul de bine expuse de istorici[1]". Chaldeenii, egiptenii, etruscii, romanii, chiar şi grecii, aveau o viziune substanţialistă destul de timpurie asupra timpului.

Timp şi destin

Pentru o primă punere în relaţie a celor două concepţii despre timp prezente la Bergson şi Rădulescu-Motru, constatăm accentul care se pune în configurarea conceptului, durata, respectiv, destinul. Pornită dintr-un elan unic aparţinând unui trecut misterios, durata se concentrează permanent pe început, un elan care se amplifică cu fiecare nuanţă diferită în sine de tot ce o precede, ca un şipot desemnat mereu de o altă amplitudine (numai ceea ce se schimbă permanent durează). În destin însă, toate tendinţele se concentrează în realizarea ţelului. Se poate spune că durata pune accent pe început, pe clipa care se înalţă ca să umple altă clipă, în timp ce destinul adună tot atâtea tensiuni sporite de caracterele (elemente ale psihismului individual sau colectiv, dar şi valori spirituale), concentrate în împlinirea de sine ori în împlinirea unui caracter naţional.

Timp şi destin, opera lui Constantin Rădulescu-Motru, reprezintă, în ordinea sistemului personalist-energetist, partea finală, care completează celelalte opere menite să pună în evidenţă distincţia dintre „cauzalitatea mecanică, postulată de ştiinţele fizico-chimice, şi finalitatea vitală psihică"[2]. Celelalte lucrări care împlinesc o viziune unitară sunt: *Puterea sufletească, Elemente de metafizică, Personalismul energetic, Vocaţia, factor hotărâtor în cultura popoarelor* şi *Românismul*.

Teza principală a lucrării *Timp şi destin* se poate enunţa astfel: în viaţa indivizilor şi a comunităţilor, timpul are altă măsură, care nu poate fi lămurită abstract şi înscrisă într-o ecuaţie numerică – enunţ al legii în ştiinţele naturale –, căci el participă la realizarea unei finalităţi proprii, individuale sau colective, este asemenea unei sentinţe încifrate în substanţa intimă a ceea ce se numeşte viaţă interioară. Nu există succesiune în viaţa individului care să

[1] *Ibidem*, p. 152.
[2] *Ibidem*, p.106.

poată fi tradusă în termeni cronologici. „Nu există o succesiune de fapte istorice cum există o succesiune de fapte fizice şi chimice, pe care omul de ştiinţă să o găsească aceeaşi în tot momentul, ci există o viaţă istorică care în cursul ei devine alta pe măsură ce grupul social creşte sau îmbătrâneşte."[1]

Lucrarea în sine trezeşte nu atât interesul speculativ, cât deschide perspective ale unor cercetări aflate la graniţele disciplinelor (psihologie, sociologie, istorie, antropologie), întrebările fundamentale fiind însă puse în termeni filosofici. Ea se înscrie, se poate spune, în interiorul unei abordări aporetice, propunând şi unele soluţii metodologice, în limitele personalismului energetic. Intuiţia timpului este esenţială, însă nu în manieră bergsoniană ori husserliană; fenomenologia sondată se face cu mijloace experimentale şi dovezi (argumente) ţinând de domeniul psihologiei experimentale sau de istoria conceptelor filosofice. Punctul central, de echilibru, în demersul autorului, este subiectivitatea conştientă de propria sa ţintă etică şi epistemică, reprezentativă pentru omul de vocaţie; dacă anterior, în *Vocaţia*, Motru propune posibilităţile vocaţionale ca elemente sociale şi culturale în definirea personalităţii, în *Timp şi destin* ne situăm într-o ontologie personalistă în care omul îşi trăieşte propria viaţă în ritmul autentic şi interior împlinit ca destin. Nu există vocaţie ereditară. „Copilul vine pe lume cu aptitudini individuale. Vocaţia iese din îmbinarea aptitudinilor sale individuale la o finalitate socială. Unde societatea nu şi-a dobândit o structură unitară, din care să pornească o finalitate armonică pusă în serviciul idealului, acolo nu poate să fie vorba nici de vocaţii."[2]

Timpul lasă să se întrevadă, cu cât elementele vieţii sufleteşti se întrepătrund şi caracterele se lămuresc, un sens al evoluţiei interioare. Dar nu timpul real, cronologia faptelor biologice sau biochimismul specific proceselor fiziologice, aduce în prim-plan caracterele şi potenţialul individual, ci o altă formă a lui, destinul.

Vocaţie şi devenire istorică

Motru renunţă să caute un „ghid" metodologic pe baza teoriilor moderne asupra timpului, prin intermediul căruia să găsească un paralelism conceptual între timpul abstract şi destin. Destinul nu este reductibil la un enunţ prin care majoritatea gânditorilor şi savanţilor au încercat să prindă esenţa temporalităţii pornind de la cauzalitatea naturală. Cerinţele acestor enunţuri sunt legate de faptul că timpul este definit în relaţie directă (sau în opoziţie,

[1] *Ibidem*, p. 113.
[2] Idem, *Vocaţia. Factor hotărâtor în cultura popoarelor*, în *Opere alese*, vol. II, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2006, p. 73.

uneori) cu spaţiul. Încă Aristotel este cel care a oferit direcţia de cercetare, însă tot la el putem spune că o vom găsi şi pe cealaltă, care leagă timpul de pre-formarea substanţializată, din moment ce orice categorie (timpul se raportează la fiinţă) şi toate lucrurile în genere se raportează la genul suprem. „Căci celelalte lucruri despre care se spune că au fiinţă sunt determinate după raportul lor faţă de substanţă: cantitatea, calitatea şi celelalte categorii."[1] Nici timpul nu face excepţie. Destinul apare astfel ca pre-formare şi se pune în relaţie cu potenţa, cu modul în care tot ceea ce capătă o determinaţie ulterioară este încadrat într-o anterioritate substanţial posibilă: destinul (timpul înscris în substanţa sufletească) este tendinţa de a pune în act cele mai intense şi fundamentale aspiraţii umane. Potenţialitatea este o condiţie. Tot atât de bine ea poate să nu se realizeze (depinde de subiectul istoric sau epistemic); de aceea Motru este de părere că destinul, aşa cum era prefigurat altădată de moirele greceşti, se poate realiza şi peste generaţii, dar se poate şi să nu se împlinească. Kant, prin soluţia transcendentală, deşi pune această capacitate în subiect (prin intuiţia care ordonează temporal realitatea), nu rezolvă şi problema relaţiei dintre devenirea interioară şi cauzalitatea ştiinţei. Acest lucru se datorează, spune Motru, faptului că la Kant, timpul, ca intuiţie *a priori*, este pus pe seama conştiinţei transcendentale, şi nu este propriu unei conştiinţe individuale, unei experienţe de viaţă istoric determinate[2]. Nici intuiţia bergsoniană a duratei nu este o soluţie pentru care filosoful român să opteze definitiv. Ea oferă un punct de plecare ce se poate aprofunda cu datele psihologiei, iar pentru un subdomeniu fundamental – psihologia creaţiei –, devine esenţială. De altfel, ecoul cercetărilor psihologice, sociologice şi antropologice este permanent depistat în demersul filosofului român. Pe lângă acesta, abordarea problemei pune în temă principalele teorii care au ajutat, în istoria filosofiei, la adâncirea şi regândirea conceptului de timp. Sunt analizate teoriile şi conceptele relative la timp, intuiţia duratei, percepţie şi memorie, prezente în lucrările de referinţă ale momentului. H. Bergson (*Essai sur les données immédiates de la conscience, Matière et mémoire*), Th. Ribot (*Les maladies de la mémoire*) sau W. Wundt, în al cărui laborator de psihologie experimentală a lucrat şi Motru.

Spectrul abordărilor disciplinare şi topos-ul istoric în care e configurat timpul sunt însă mult mai variate. Ideea pe care o reţinem, şi care revine ca un laitmotiv, este consubstanţialitatea structurii temporale şi a celei sufleteşti (individuale sau a poporului). Din variabile determinaţii istorice şi sufleteşti (se ciocnesc voinţe, vocaţii, caractere) se desprinde un sens, un ritm al devenirii unde individul/poporul îşi consumă fiinţa: el va fi determinat să

[1] Aristotel, *Metafizica*, ed. cit., 1999, p. 331.
[2] C. Rădulescu-Motru, *Timp şi destin,* p. 129.

împlinească această ordine; în interiorul ei se resoarbe încet şi definitiv pe tot parcursul existenţei. Destinul în viaţa individului/comunităţii are un sens care conduce şi realizează valenţele psihice, imperativele morale, dar, mai ales, valorile spirituale; timpul-destin este inseparabil de vocaţie. De fapt, ecuaţia dintre timp şi vocaţie – o problemă de prim ordin în termenii personalismului energetic – poate fi abordată prin termenul său mediu: destinul. Numai că, în termenii filosofiei moderne, destinul, deşi preia fondul de semnificaţii prezent în mitologia popoarelor, cea greacă în special, şi chiar elementele timpului înţeles ca destin în concepţia substanţialistă a filosofiei greceşti, este un concept nou tocmai prin valenţele celuilalt termen, vocaţia. Înţeles în limitele noţiunii aristotelice de *entelehie*, destinul conservă două sensuri majore, prezente în mintea vechiului elin, ca şi în teoriile ulterioare care au sondat această realitate: cursul şi împlinirea vieţii individuale şi istorice. Ambele sensuri sunt înscrise în interiorul valorilor spirituale şi al imperativelor etice.

La Aristotel, timpul încă face parte dintre genurile supreme, este categorie şi participă, prin intermediul particularului, la fiinţă. Universalul, la autorul *Metafizicii*, nu există decât în particular, spre deosebire de Platon, la care poate exista de sine stătător. În acest sens, când despre timp se predică, aşa cum se poate predica şi despre celelalte categorii, timpul, ca şi spaţiul, rămâne în lucruri. Când se pune problema anteriorităţii[1], prima accepţiune (sensul cel mai propriu) se pune după timp, al doilea sens fiind după ordinea succesiunii; tot astfel, simultaneitatea impune intelectului ca sens propriu devenirea în acelaşi timp, după cum în mişcare (timpul este numărul mişcării), prima, în ordinea celor şase moduri, este generarea[2]. Mişcarea, însă, nu se consideră decât în relaţie de cantitate, calitate şi loc, nu în relaţie cu substanţa[3]. Raportul timpului cu celelalte categorii, şi în special cu existenţa (substanţa), a suferit diverse modificări de la Aristotel la Kant. Iar cea mai elocventă punere în temă a timpului este, totuşi, kantianismul (apriorismul pune, paradoxal, timpul în relaţie intimă cu o permanenţă care ţine de substanţa transcendentală); durata bergsoniană mai face încă un pas către substanţializarea timpului, dinspre transcendental înspre subiectul individual – experienţa timpului nemaifiind una a conştiinţei în genere, ci trăire şi creaţie individuală, unică şi irepetabilă). Intuiţia timpului însă conţine tot atâtea nuanţe (trepte) care acoperă realitatea, oferind momentele sale în ordinea în care îl definim. Nu-l definim ca succesiune, ca ordine în succesiune, ca număr al succesiunii, ci îl definim ca pe o structură (în conştiinţă) a unor raporturi specifice, care sunt în primul rând raporturi culturale. „Intuiţia timpului este o

[1] Aristotel, *Categorii*, traducere de Traian Brăileanu, revizuirea traducerii, postfaţă şi note de Gh. Vlăduţescu, Bucureşti, Editura Paideia, 2006, p. 40-43.
[2] *Ibidem*, p. 42.
[3] Idem, *Physica*, Δ, 2, 225 b.

structurare de raporturi; structurare care este opera activităţii omeneşti în câmpul cultural."[1] Dacă parcurgem etapele istorice în care s-a teoretizat asupra timpului – considerat, până la Kant, dar şi după aceea, ca raporturi de mişcare, ca timp real, cronologie abstractă – vom sintetiza, cu Noica, natura timpului abstract (real sau rotitor, în termeni nicasieni): este nu atât număr ordinal, cât ordine; şi nu atât ordine a succesiunii, cât succesiune, fiind, în ultimă instanţă, conexiune în succesiune.[2]

Care sunt componentele ce concură la realizarea intuiţiei destinului? După Motru, trei factori sunt la baza destinului în accepţie antică:

a) destinul contribuie la afirmarea vieţii, care dobândeşte astfel o valoare de prim rang în raport cu întreg universul;

b) individul/grupul supus destinului dobândeşte conştiinţa ireversibilităţii vieţii;

c) intuiţia destinului este mistică[3].

Presimţirea destinului este pentru omul ieşit din preistorie un mod de a construi realitatea în temporal, fără mijloace raţional-tehnice, „o anticipare mistică a devenirii universale"[4].

Viaţa interioară şi ordinea universală constituie un tot organic. Un întreg considerat în manieră substanţialistă conţine în sine elementele care-l definesc inclusiv ca temporalitate; timpul-destin este subiectivitate în sens pozitiv, trăire şi presimţire care, la început, a avut o puternică trăsătură mistică. Accentul care se pune pe subiectiv în considerarea destinului, în primele etape când omul şi-a construit o realitate temporală, a permis raţiunii să distingă şi o latură separată a temporalităţii, mult mai abstractă, care se opune şi se separă de subiectivul timp-destin, conceput ca timp real obiectiv. Trăirea destinului este pusă în umbră, iar timpul abstract înlocuieşte, cel puţin în ştiinţe, preocuparea pentru destin.

Timpul real, abstract şi matematic, obiectiv şi egal cu sine însuşi, este timpul determinismului mecanic, e timpul cauzalităţii şi al legilor naturale. Omul de ştiinţă preferă timpul real, cronologic, destinului. Dar, studiind paleta nuanţelor temporale (care include, pe lângă timpul fizic, pe cel psihologic, istoric, fiziologic, biologic, timpul civilizaţiilor sau timpul culturii), acelaşi om de ştiinţă observă amestecul dintre obiectiv şi subiectiv în conceperea tuturor acestor timpuri, care pot fi şi timpurile vieţii – ceea ce conţinea în sine

[1] C. Rădulescu-Motru, *op. cit.*, p. 154.
[2] Constantin Noica, *Trei introduceri la devenirea întru fiinţă*, Bucureşti, Editura Univers, 1984.
[3] C. Rădulescu-Motru, *Timp şi destin,* p. 173 – 174.
[4] *Ibidem*, p. 169.

noţiunea de destin –, se deplasează de la ştiinţele vieţii înspre fizica probabilistă a fenomenelor cuantice.

Recursul la destin este, după opinia lui Motru, o necesitate a ştiinţei contemporane. Destinul trebuie separat de credinţele mistice, devenind, dintr-o „simplă travestire a nemiloasei Moira", un timp al fenomenelor viului, al vieţii psihice şi culturale, al devenirii istorice. De altfel, afirmaţii care includ referiri la destin sunt prezente de-a lungul istoriei până astăzi. Cel mai bine, intuiţia destinului o vom regăsi în credinţele religioase monoteiste, unde puterea divină este, de fapt, o transfigurare a destinului[1]. Prezenţa destinului este conţinută şi în teoriile despre inconştient, cu diferenţa că, pe când în vechile concepţii, ideea de predestinare era o sentinţă a divinităţii, în inconştient omul se confruntă cu substratul fiziologic al funcţiunilor psihice. Cel mai vizibil recurs la ideea sau metafora destinului îl vom găsi însă în ideologiile politice şi sociale. Destinul, în ultimul caz, nu mai este un decret mistic, oracol sau talisman, ci „slogan de propagandă în serviciul unei ideologii"[2].

Observăm că atunci când vorbim dspre destin, avem în vedere o posibilă tensiune existenţială, dar şi una gnoseologică, creată prin prezenţa a doi termeni, timpul real cronologic şi timpul vieţii sociale şi culturale. Nu numai la Motru, dar şi la Bergson constatăm această dualitate care preia, implicit sau explicit, opoziţia dezvoltată în timp a altor perechi de termeni contrarii, iar toate contrariile pun în discuţie în cele din urmă opoziţia obiectiv-subiectiv. De partea obiectivului s-au raliat concepte precum: adevăr, universal (general), raţiune, ideal, substanţă. Timpul real, abstract şi obiectiv, este timpul raţiunii. Subiectivul, de care destinul şi durata sunt apropiate în primul rând, presupune un alt mănunchi conceptual: relativ, individual, iraţional, inconştient. Paradoxal însă, aşa cum deducem citind operele speciale ale celor doi, Motru şi Bergson, durata şi destinul, opuse timpului real, abstract, spaţializat, cronologic şi matematic, nu sunt opuse substanţei. Fiind originare în subiect, destinul şi durata sunt subiective, sunt în măsura în care aparţin subiectului (ca şi toate celelalte categorii, de altfel). Dar, la Aristotel, subiectul este *în* realitate, şi nu se *opune realităţii*: el este „substratul (*hypokèimenon*), substanţa, adică realitatea în sine, deci obiectul strict în sensul de astăzi"[3]. Destinul, am observat, este substanţial, deşi el se află în subiect, tocmai în acest sens, în care subiectul este suportul şi sensul realului. Subiectul nu este fenomen, ci substanţă. Timpul trăit, intuit ca destin sau ca durată, este timpul subiectiv. De fapt, cele două concepte, destinul şi durata, nu se ating decât parţial ca semnificaţie, însă, prin prisma creaţiei continue, la

[1] *Ibidem*, p. 172.
[2] Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii,* vol. I, Bucureşti, Editura Fundaţiei Pro, 2003, p. 219.
[3] *Ibidem*, p. 173.

Bergson, şi a personificării substanţei energetice, la Motru, definesc aceeaşi temporalitate interioară. Prin timpul subiectiv nu putem descrie interiorul lucrurilor, kantian vorbind, dar dacă îl considerăm *apriori* (şi n-ar mai fi destin şi durată), ca timp al unei conştiinţe transcendentale, îi secăm determinaţiile, ar deveni o formă a intuiţiei. Timpul-destin dă seamă de subiectul pe care îl propune lumii, îl creează permanent. Creaţiile subiectului concret, trăite ca destin, exprimate în durată, nu devin lucruri în sine, ci fapte ale sinelui sau ale istoriei. Transcendental vorbind, sinteza este la nivelul subiectului, dar numai pentru subiect; timpul revine sensibilităţii, nu trăirii, cu atât mai puţin facilitează cunoaşterea lucrului în sine.

Durata – creaţie perpetuă

Henri Bergson (1859-1941) este asociat în manualele de filosofie cu intuiţionismul şi filosofia vieţii. Lucrările sale cele mai importante propun o metafizică ale cărei soluţii, în limitele teoriei cunoaşterii cel puţin, transgresează logica tradiţională, recomandă o depăşire a logicii intelectului[1]. „Teoria despre intelect a lui Bergson este corectă şi chiar subtilă. El vede legătura dintre intelect şi matematici [...], ca şi pe aceea dintre intelect, materie anorganică şi mişcarea mecanică”[2], însă intelectul bergsonian nu surclasează intuiţia, deoarece, în concepţia lui, logica universală trebuie depăşită, propunând o nouă „ştiinţă a spiritului”. Metafizica lui Bergson are predilecţie pentru formele (conceptele) proprii unei noi filosofii a vieţii, care trebuie să depăşească cadrul rigid propus de evoluţia intelectuală, care spaţializează cunoaşterea: adevărata evoluţie este creatoare în alte dimensiuni, prin intuiţia duratei pure. „Momentul creativ al duratei se realizează cel mai bine în cadrul activităţii artistice. Artistul intuieşte adesea trăirea autentică pe care o şi redă cu mijloacele sale sau o sugerează, reuşind să treacă bariera pe care o ridică spiritul între el şi durata pură. [...] Trăim în măsura în care ne creăm în continuu pe noi înşine”[3]. *Durata* bergsoniană nu rezumă vechile concepţii despre timp, fiindcă le demolează, găsind în timp şi mişcare o spaţializare şi exteriorizare nepermise a duratei pure; timpul era conceput, spune el, ca o a patra dimensiune a spaţiului, logica intelectului (abstractă, rigidă, cuantificabilă, matematizată) elimină trăirea (intuiţia) duratei interioare, duce la identificarea ei cu întinderea, a succesiunii cu simultaneitatea şi a calităţii cu cantitatea. Apologia trăirii duratei pure, înlăturarea schematismului gândirii abstracte şi a tiparelor ei logice spaţializate, rigide, dezlegarea timpului de spaţiu (timpul este măsură a

[1] Cele mai importante lucrări ale sale sunt: *Eseu asupra datelor imediate ale conştiinţei*, care este prima teză de doctorat în litere, susţinută în 1889; *Materie şi memorie* (1896); *Râsul* (1900); *Evoluţia creatoare* (1907); *Energia spirituală* (1919); *Durată şi simultaneitate* (1922); *Gândirea şi mişcarea* (1934).
[2] Alexandru Surdu, *Filosofia contemporană*, ediţie îngrijită şi Prefaţă de Viorel Vizureanu, Bucureşti, Editura Paideia, 2003, p. 34.
[3] *Ibidem*, p. 35.

succesiunii încă de la Aristotel: măsură a mişcării este timpul abstract, matematizat, cantitativ) sunt imperativele înaintea cărora Bergson se vede constrâns să ofere o soluţie. De fapt, enunţul privind trăirea duratei este formulat ca soluţie finală, el fiind o consecinţă firească a celorlalte rezultate ale gândirii, dintre care, cea mai gravă, consideră el, ar fi spaţializarea timpului (anexarea duratei numărului, cantităţii).

Timpul abstract nu este un timp psihologic. Intuiţia *a priori* a timpului, soluţia kantiană a problemei, neagă experienţei o contribuţie decisivă la definirea timpului, deşi ea poate contribui parţial la înţelegerea naturii sale. Timpul este o formă a sensibilităţii care preexistă atât experienţei interne, cât şi experienţei externe. „Timpul este condiţia formală *a priori* a tuturor fenomenelor în genere. [...] Timpul nu este deci decât o condiţie subiectivă a intuiţiei noastre (omeneşti), intuiţie care este totdeauna sensibilă, adică întrucât suntem afectaţi de obiecte, şi în sine, în afara subiectului, el nu este nimic."[1]

Un alt aspect al duratei, care trebuie analizat, fiind cuprins într-o anumită măsură şi în lucrarea *L'évolution créatrice*, este legătura dintre destin şi creaţie. Deşi pare o alăturare paradoxală, o privire mai atentă ne poate releva firească întrepătrundere între creaţie şi destin, dacă înlăturăm înţelesul *preformaţionist* al conceptului de destin şi-l avem în vedere pe cel *epigenetic*: "viaţa fiecăruia posedă o cadenţă proprie, care face ca această persoană să sosească mai târziu decât cealaltă şi să ocupe un anumit loc"[2].

Pentru Bergson este evident că dinamica interioară percepută ca durată intensivă armonios integrată, din oricare perspectivă ar fi privită, exclude imaginea timpului care era considerat ca o trecere lineară de la un moment la altul, succesiune mecanică şi monotonă. Timpul interior bergsonian nu e cadenţă metronomică, ci creştere, contopire sub specia creaţiei. Aspectul simfonic – fiecare clipă este cuprinsă în următoarea, şi nu juxtapusă – al devenirii, trăirea tensionată, intensivă, reluată ca temă a unei arii muzicale polifonice, sunt pentru individ teme ale creaţiei de sine, împliniri care asumă timpul ca pe o conştientă şi frenetică izbândă cu fiecare clipă cucerită. Obiceiul de a distinge fragmente abstracte şi congestionate în perceperea dinamică (temporală) a propriei vieţi este de influenţă fizicalistă. Timpul este alăturat spaţiului, clipele sunt enunţuri matematice pentru stări sufleteşti. "Graţie amintirii în care conştiinţa noastră a organizat ansamblul lor (fazele vieţii conştiente – n.n., M.P.), ele se păstrează, apoi se înşiră una după cealaltă: pe scurt, creăm pentru ele o a patra

[1] Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, Bucureşti, Editura Iri, 1998, p. 82-83.
[2] Mircea Florian, *Experienţa ca principiu de reconstrucţie filosofică*, Bucureşti, Editura Gramar, 2002, p. 283-284.

dimensiune a spaţiului, pe care o numim timpul omogen, ce îngăduie mişcării pendulare să se juxtapună nedefinit ei înseşi, deşi se produce pe loc."[1]

Bergson vede în apriorismul kantian o construcţie în care valoarea conştiinţei ca act trăit nu are nicio semnificaţie. Succesiunea temporală kantiană este o mecanică abstractă, numerică, apropiată celei care descrie simultaneitatea spaţială, de fapt, este o juxtapunere spaţială a momentelor. Momentele de conştiinţă se succed matematic şi ireversibil (conform unei logici stricte ce are la bază arhitectura conştiinţei în genere), iar faptele de conştiinţă, trăirile, sunt antrenate în acest joc, sunt lipsite de dimensiunea proprie care să le ofere identitatea şi autenticitatea. Apriorismul refuză conştiinţei individuale participarea şi implicarea creativă în construcţia propriei sale trăiri interioare, timpul lui Kant este „timpul abstract matematic, pe care îl utilizează ca instrument de măsurătoare ştiinţele mecanice şi nicidecum timpul din trăirea sufletească"[2]. De aceea atât experienţa interioară, cât şi cea exterioară sunt „formatate" în conformitate cu principiul intuiţiei transcedentale. Conştiinţa în genere face referinţă la un subiect abstract, libertatea interioară şi elanul creaţiei sunt lăsate în umbră, de fapt, nu există; există numai libertatea şi creaţia în limitele unei morale abstracte, care, ea însăşi, este ruptă de timp şi spaţiu, este lumea generată de legea imperativului categoric, cu raporturi la fel de inflexibile ca traiectoriile aştrilor de deasupra noastră, generate de mecanica newtoniană. Experienţa, la Kant, nu va contribui prin nimic la construirea conceptului de timp; Bergson va crea conceptul timpului care creşte din interior şi se recompune cu fiecare trăire, fără a fi disociat de aceasta. Timpul, la autorul *Evoluţiei creatoare*, este durată calitativă, raportată strict la conştiinţă: nicio parte nouă a sa nu este identică, nu este statică, ci se integrează într-o armonie amplificată, prin intuiţia care creşte din chiar bogăţia de trăiri, unitare în complexitatea lor şi irepetabile[3]. Vedem, deci, că durata bergsoniană nu urmăreşte să înlocuiască un termen prin altul, un concept al timpului propriu reprezentării abstracte, matematic-liniare, asociat ştiinţei newtoniene, cu un alt concept, al unei reprezentări psihologiste a timpului, ci ea este *această durată* pe care conştiinţa o percepe mereu alta, dar într-o creştere unitară. Ce oferă unitatea acestei reprezentări? Nu este ea un ansamblu refăcut din elementele risipite după demolarea esteticii transcedentale, adunată într-un nou edificiu? Kant rezolvase la rându-i o serie de contradicţii în reprezentarea timpului, contradicţii care erau întreţinute pe de o parte de metoda empiristă şi tendinţa de folosire a experimentului în ştiinţă, pe de altă parte de lipsa mijloacelor conceptuale pentru

[1] Henri Bergson, *Eseu asupra datelor imediate ale conştiinţei*, p. 82.
[2] Constantin Rădulescu-Motru, *Timp şi destin*, p. 129.
[3] Pete A. Y. Gunter, *Bergson and Jung*, in *Jurnal of the History of Ideas*, vol. 43, nr. 4, Oct.–Dec., 1982, p. 635.

surprinderea diversităţii reprezentării timpului (în psihologie, fiziologie, economie, istorie etc.) şi aducerea lui la unitatea conştiinţei în genere, a funcţiilor ei reprezentative şi cognitive. Însă, aşa cum estetica transcedentală, cu formele *a priori* de reprezentare a timpului, a fost un pas înainte în rezolvarea acestei probleme pentru care ştiinţele, dar mai cu seamă filosofia contemporană lui Kant, nu găseau încă o soluţie, intuiţia bergsoniană a duratei a reprezentat o soluţie insolită: „Timpul real psihologic consistă, după el, în simţirea duratei trăite. Simţirea duratei […] n-are cu timpul fizic altă înrudire decât aceea care există între un fapt real şi noţiunea sa. Noţiunea este abstractă şi poate să ajute la izolarea şi la clasificarea timpului psihologic, dar atât; să-l înlocuiască, niciodată."[1] Opţiunea bergsoniană pentru definirea duratei o constituie delimitarea puterii abstractive a conştiinţei – extensiunea raţiunii în universalul reprezentat la nivelul esenţei – de capacitatea intensiunii reprezentate (trăite) la nivel individual, dar, totuşi, ca rezultat (intenţie, direcţie, tensiune existenţială şi acomodare cognitivă) al unei acumulări genetice: durata constă în intensitatea vieţii care nu se consumă în individ, e tensiunea vieţii care se acumulează prin trăirile tuturor, ca gen. Durata e tendinţă şi schimbare perpetuă. Numai ceea ce se schimbă durează; succesiunea nu constituie acumulare (înlănţuire) în timp a cauzelor şi efectelor, deoarece această succesiune imobilizează timpul, nu-i redă durata, ci doar măsura abstractă a acumulării exterioare. Deci, nu o definiţie care o restrânge la numele unei abstracţiuni, ci o dezvăluire intuitivă asemănătoare aceleia operate în artă, intuitivă şi creativă totodată, ne poate reda realitatea duratei.

La Bergson, centrul de referinţă al concepţiei actuale asupra timpului îl reprezintă apriorismul kantian. Importanţa distincţiei în modul de tratare a timpului, formulată în *Critica puterii de judecată*, are şi o semnificaţie scientistă pentru că delimitează istoric o problematică nouă, proprie de această dată ştiinţelor despre om (psihologie, sociologie, istorie, economie politică, antropologie). Premisa introdusă de Kant nu este una a timpului substanţializat, ci a timpului de relaţie: sunt păstrate „calităţile" timpului tradiţional surprinse încă de Aristotel, ireversibilitate, unidimensionalitate şi juxtapunere succesivă, însă accentul este în subiect, a cărui proiecţie temporală ordonează percepţia: sinteza se face la nivelul intuiţiei, înainte de experienţă. Ceea ce reproşează Bergson unei astfel de abordări este formalismul introdus de subiect: contrar aşteptărilor, timpul nu este o „deformare" subiectivă, ci o ordonare riguros argumentată, o desfăşurare raţionalistă a principiilor cauzalităţii proprii ştiinţei newtoniene. *Eseu asupra datelor imediate ale conştiinţei*[2] ne propune însă să

[1] C. Rădulescu-Motru, *op. cit.*, p. 139.
[2] Henri Bergson, *Essai sur les donnees immediates de la concience,* Paris, Librairie Felix Alcan, 1912.

delimităm ştiinţa de conştiinţă, durata de timpul definit în tipare spaţiale. Durata e mereu aceeaşi şi totuşi alta, fiindcă nu îmbracă succesiv instantanee îngheţate ca bătăile unei metronom, ci în fiecare element al ei aflăm întregul, fiecare element leagă într-un ansamblu organic şi coerent schimbarea; altfel, prea atent analizată, mişcarea va deveni o aporie. „Din această confuzie între mişcare şi spaţiul parcurs de un mobil s-au născut, după părerea noastră, sofismele şcolii din Eleea; căci intervalul ce desparte două puncte e divizibil la infinit, iar dacă mişcarea ar fi compusă din părţi precum cele ale intervalului însuşi, intervalul n-ar putea fi trecut niciodată”[1]. Schimbarea produce spiritului disconfort. Nu schimbarea ca atare poate fi concepută, ci reflexele ei în lucruri; rezultatele schimbării seduc spiritul, însă în rezultate mişcarea (schimbarea, devenirea, creaţia în acţiune) e încremenită. Spiriul creează în durată. Schimbarea e durată pură, cum aflăm în *L'évolution créatrice*, iar opoziţia dintre timp şi durată, dintre spaţiu şi timp, care duce la opoziţia dintre spirit şi materie, poate fi interpretată şi în termenii antitezei scolastice târzii, când spiritul este durată (afirmaţie, creaţie) pură, permanentă activitate interioară, opusă negaţiei externe, rezistenţei permanente la schimbare, reprezentată de materie[2].

Intuiţia timpului presupune ordine, structură şi raporturi determinate de o conştiinţă care nu poate să existe în afara unui câmp cultural. Pragul dintre simţirea duratei şi durata creaţiei culturale (ca timp necesar elaborării şi durată a receptării/valorizării culturale) nu este totuşi uşor de definit. Structura timpului nu poate fi înţeleasă dacă nu vor fi studiate *timpurile*. Sunt, deci, mai multe complexe relaţionale care contribuie la înţelegerea timpului în sine. Se vorbeşte de un timp biologic (tempo vital) care nu poate fi disociat de timpul fizic, dar, mai complex decât primul, avem un timp psihologic.

Pentru creionarea conceptului de timp, definit în legătură cu mişcarea, pentru configurarea succesiunii temporale s-a apelat şi la conceptul de cauzalitate. Cauzalitatea, la Kant, este o categorie a intelectului care face posibilă experienţa, însă suportul sensibil al relaţiei cauză-efect, care este timpul, această legătură – determinată, sesizată în experienţă –, este înlocuită cu o relaţie (normă) logică: dacă A, atunci B. „Prin cauzalitate noi nu putem înţelege modalitatea prin care are loc trecerea de la A la B, ci suntem constrânşi de natura gândirii noastre să stabilim că cei doi formează un cuplu necesar.”[3] Necesitatea legăturii este prin excelenţă raţională, deşi porneşte de la un fapt de experienţă. Însă generalul, legătura pe care conştiinţa (raţiunea) o gândeşte între cele două fenomene, cauza şi efectul, are

[1] N. Bergson, *Eseu asupra datelor imediate ale conştiinţei*, p. 84.
[2] A.W. Moore, *Bergson and Pragmatism*, in „The Philosophical Review”, vol. 21, no. 4 (Jul., 1912), p. 399.
[3] Claudiu Baciu, *Semnificaţii ale conceptului de libertate la Kant*, în *Studii de istorie a filosofiei universale*, coord. Alexandru Boboc, Nicolae I. Mariş, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2003, p. 68.

semnificaţia unei repetări necesare, abstractizarea prin număr a acesteia. „Căci dacă timpul, aşa cum ni-l reprezintă conştiinţa reflexivă, e un mediu în care stările noastre de conştiinţă se succed distinct astfel încât să poată fi numărate […], e de presupus că timpul, înţeles în sensul unui mediu în care se operează distincţii şi-n care se numără, nu e decât spaţiu."[1] Bergson spune că necesitatea pe care o creează conştiinţa între elementele care se propun succesiunii este de acelaşi ordin cu necesitatea de a crea un mediu omogen (dincolo de şi opus eterogenităţii oferite de experienţă, prin care luăm act de fenomene în senzaţii) fenomenelor care coexistă. Dar prin această omogenitate de structură spaţiul şi timpul – conform esteticii transcedentale – se afectează reciproc. „Ar trebui aşadar să ne întrebăm dacă timpul, conceput sub forma unui mediu omogen, nu e cumva un concept alterat, datorat intruziunii ideii de spaţiu în domeniul conştiinţei pure."[2] Alterarea reciprocă a celor două concepte este o observaţie de substanţă, care a produs dispute de-a lungul istoriei filosofiei. Semnificativ este faptul că mişcarea (indispensabil aliat al timpului fizicalist, dar nu numai) aduce un sprijin la fel de eficace alăturării celor două noţiuni, spaţiul şi timpul.

O ilustrare contemporană a acestei alianţe este şi teoria lui Einstein, sintetizată în formula $e = mc^2$, care postulează unitatea indestructibilă dintre spaţiu şi mişcare, timpul coabitând în acest binom cu spaţiul, fiind de fapt a patra sa dimensiune. Bergson însă tinde să desfacă uniunea fizicalistă matematizată a celor două concepte, când spune că succesiunea clipelor, care constituie realitatea interioară, pur psihologică, nu este o alternare (juxtapunere) liniară, ci o succesiune dinamică. Această dinamică percepută interior pune accent pe fluiditatea şi cursivitatea timpului trăit. Exterioritatea şi omogenitatea curgerii spaţio-temporale (analizată prin prisma mişcării) a dus la descompunerea mecanică a clipei, ca în aporiile eleate. Zenon, spune Bergson, recompune mişcarea lui Ahile din segmente disparate, lăsând de-o parte unitatea simplă, indivizibilă, a fiecărui pas făcut de eroul antic, care, după un număr dat de asemenea acte, poate ajunge din urmă broasca ţestoasă[3]. Durata bergsoniană este act în timp, care nu se recompune algebric. Modelul alăturării clipelor poate fi ilustrat cu o generare muzicală a actelor sufleteşti, în care fiecare clipă este înglobată în cealaltă, iar perceperea ansamblului (simfoniei) – şi înţelegerea lui – este un act unitar, care vede structura în devenire, nu o demontează pentru a o analiza. În acest mod se poate spune că Bergson deschide o fereastră către cuprinderea (reprezentarea) unei profunzimi ontologice şi umane

[1] H. Bergson, *op. cit.*, p. 71.
[2] *Ibidem*.
[3] *Ibidem*, p. 83.

neexplorate, timpul fiind măsura unei mobilităţi interioare[1] în care eul dispare acoperit de o umbră densă, izvorâtă din inconştient.

[1] Maurice Blanchot, *Bergson and Symbolism*, in *Yale French Studies*, nr. 4, *Literature and Ideas*, 1949, p. 63.

TEORIA CATEGORIILOR LA MIRCEA FLORIAN

Ilie Pintea

Potrivit concepţiei general filosofice a lui Mircea Florian, una dintre caracteristicile ştiinţei sau ale cunoaşterii în genere este aceea că ea îşi propune reflectarea ordinii din lucruri, ordine relevabilă prin mijlocirea unui eşafodaj conceptual sistematic. Or, filosofia, în calitatea ei de ştiinţă primă, se ocupă după Florian tocmai cu lămurirea noţiunilor celor mai generale ale gândirii. Ca atare, abordarea temei categoriilor se impunea ca necesară pentru filosof. Şi el chiar face aceasta în două rânduri. M. Florian tratează pentru prima dată în mod expres problema categoriilor în cel de-al treilea volum al cursurilor sale de *Logică*, cel în care pune în discuţie teoria noţiunilor, categoriile fiind definite ca „noţiuni supreme". Filosoful reia apoi tema categoriilor şi într-o altă lucrare, care nu mai are acum un profil pur logic, ci unul de intenţii sistematice, *Recesivitatea ca structură a lumii*. De ambele dăţi, problema categoriilor este pentru el una nu doar logică, ci, în tradiţie aristotelică, este şi una ontologică şi gnoseologică. Având în vedere că cele două doctrine sunt mai mult diferite decât asemănătoare, între ele neexistând prea multe elemente de continuitate, se impune ca necesară prezentarea separată a celor două variante ale concepţiei categoriale a filosofului.

1. Prima teorie a categoriilor.

Conform stilului său obişnuit de cercetare şi construcţie sistematică, Florian îşi expune concepţia proprie despre esenţa şi structura categoriilor abia după o analiză istorico-sistematică a teoriilor anterioare. El observă că în teoria categoriilor s-au conturat două mari tipuri de concepţii. Una este linia concepţiilor de tip *ontologic* sau „obiectivist", inaugurată de Aristotel. Conform acestei direcţii, categoriile sunt moduri universale de predicare pentru că ele sunt determinări universale ale obiectelor. Cealaltă direcţie, cea „subiectivist-idealistă", inaugurată de Kant şi continuată de neokantieni, vede în categorii simple moduri ale gândirii, legi ale raţiunii. Filosoful nostru dă credit – aşa cum ne puteam aştepta deja, având în vedere ambiţia sa de a profesa o ontologie realistă – doar celei dintâi.[1]

În analiza sa istorică, Florian pleacă de la Aristotel. El observă că, începând deja cu Stagiritul, noţiunile cele mai generale au fost stabilite la trei tipuri distincte: *transcendentalii, predicabilele* şi *predicamentele* sau *categoriile* propriu-zise, care sunt

[1] Filosoful afirmă că Aristotel este iniţiatorul liniei „obiectiviste" dar, pe de altă parte, recunoaşte că Stagiritul îl urmează în acest sens pe Platon, care definea şi el „genurile supreme", în *Sofistul* şi *Philebos*, ca pe nişte determinări ale realităţii. Apoi, precizăm că, înaintea lui Kant, nominalismul medieval, Occam în mod expres, a negat de asemenea valoarea ontologică a categoriilor, considerându-le doar nume pentru clase de obiecte.

predicatele supreme. Dintre acestea, transcendentalii[1] sunt termenii cei mai generali, referindu-se la absolut totul. Celelalte două au aplicaţii mai limitate. Diferenţa dintre ele este determinată de faptul că predicabilele[2] se aplică direct la gândire şi indirect la lucruri, iar predicamentele, dimpotrivă, au aplicaţie directă la lucruri şi indirectă la gândire. Aristotel nu teoretizează transcendentalii foarte riguros, spre deosebire de predicabile şi predicamente. Gândite de el ca elemente de sistematizare a dialecticii (raţionamentele probabile), unele predicabile au fost ulterior absorbite, direct sau modificat, de logică, devenind categorii, ceea ce s-a întâmplat şi cu aproape toţi transcendentalii, *ens*, *res*, *aliquid*, *unum*, apărând în tabele categoriale ulterioare.

Teoria aristotelică, observă Florian, se înfăţişează în trei variante, diferite în ceea ce priveşte numărul categoriilor enumerate. Cum se ştie, în *Categoriile*, Stagiritul enumeră zece categorii: *substanţă, calitate, cantitate, relaţie, loc, timp, poziţie, posesie, acţiune* şi *pasiune*, pentru ca în *Analiticele secunde*, să scadă numărul lor la opt, reducând *poziţia* şi *posesia* la *relaţie*. În sfârşit, în *Metafizica*, sunt doar trei, cele ce fac inteligibilă multiplicitatea: *substanţă, calitate* şi *relaţie*. În *Categorii*, Aristotel vorbeşte şi despre *postpredicamente*: *mişcarea, opoziţia, anterior, simultan* (postpredicamentul numit *posterior* este omis de autor). Florian critică teoria aristotelică asupra categoriilor considerând că din tabela filosofului grec lipsesc categorii importante ca *unitate, multiplicitate, întreg, parte*, deşi pe unele dintre acestea nu le vom regăsi nici în tabela sa din *Logică*, III. Asupra contribuţiilor stoicilor, neoplatonicilor şi ale medievalilor Florian nu întârzie prea mult. Despre primii afirmă că ei reduc categoriile la două – *substanţă* şi *proprietăţi* – iar despre neoplatonici că le multiplică foarte mult, fără a ne spune cum şi în ce măsură. În sfârşit, medievalii, sunt luaţi doar ca simplu termen de comparaţie, ca un ecou impersonal al lui Aristotel.[3]

Trecând la cea de-a doua etapă a istoriei teoriior categoriale şi, totodată, la cea de-a doua direcţie din acest domeniu, Florian afirmă că dacă Aristotel şi medievalii trataseră despre toate tipurile de „noţiuni supreme", începând cu Imm. Kant, întâietate se acordă predicamentelor, analiza lor având o continuitate neîntreruptă. Numărul categoriilor a variat de la un sistem la altul, încercându-se până şi reducerea lor la o singură categorie. Acest

[1] *Ens*, *res*, *aliquid*, *unum*, *bonum*, *verum*, analizaţi fugar de Aristotel şi puşi în valoare de scolastică pe urmele sale.
[2] Despre *gen*, *specie*, *propriu* şi *accident* vorbeşte Aristotel în *Topice*, iar Porphyrios le adaugă *diferenţa* în *Eisagoge*. Pentru că el este cel care le face cunoscute, ele se mai numesc şi „cele cinci voci ale lui Porfir".
[3] *Curs de logică*, vol. III, ed. cit., p. 262 sqq.

lucru nu este posibil însă, după Florian, fiindcă cei mai mulţi dintre termenii supremi ai filosofiei sunt termeni de relaţie, iar aceştia nu formează genuri şi specii.

După cum se ştie îndeobşte, Kant a criticat tabela aristotelică a categoriilor pe motiv că ea nu este realizată ca urmare a unei deducţii, ci este o simplă inventariere „rapsodică", o simplă înşiruire empirică de termeni generali. Întradevăr, tabela kantiană se caracterizează prin intenţia de sistematizare a categoriilor în funcţie de deducerea lor din anumite principii. Apoi, Kant presupune categoriile ca fiind date în mod definitiv din punctul de vedere al numărului şi specificului lor. În acest fel, categoriile sunt deduse cu necesitate şi sunt în număr fix. Pentru a realiza acest lucru, Kant pleacă de la cele 12 funcţii de judecată, deoarece el consideră categoriile ca *forme a priori ale intelectului* şi nu ca ţinând de experienţă. Rolul lor este de a sistematiza intelectual materialul sensibil al experienţei. În urma expunerii celor 12 categorii, a tipurilor de judecăţi pe care se întemeiază, precum şi a operaţiei de deducere a categoriilor din judecăţi, Florian aduce cîteva critici teoriei kantiene a categoriilor. El spune că unele dintre categoriile kantiene nu au temei raţional ci sunt inventate de filosoful german din raţiuni de pură simetrie – ca „ferestrele oarbe" – şi nu din necesitate obiectivă. De asemenea, el îi mai reproşează lui Kant că foloseşte aceeaşi categorie – *existenţă* şi *realitate* – de două ori şi că „temporalitatea" şi „spaţialitatea" lipsesc „cu desăvârşire".[1]

Neokantienii – Cohen, Windelband, de pildă – deşi promotori fervenţi ai lui Kant, au criticat aspectul rigid şi artificial al tabelei kantiene. De aceea, cei mai mulţi dintre ei au cerut remanierea acesteia. Cea mai originală dintre aceste remanieri îi pare lui Florian a fi cea propusă de către Ch. Renouvier, care deduce şi el categoriile (*relaţie, număr/quantum, poziţie, succesiune, calitate, devedire, cauzalitate, finalitate* şi *personalitate*), dar le deduce din experienţă şi nu în mod aprioric.[2] Elevul acestuia, O. Hamelin, oferă o tabelă foarte asemănătoare, care începe tot cu *relaţia* şi sfârşeşte cu *personalitatea*, doar că el le aşează într-o manieră kantian-hegeliană, în triade de tipul *teză-antiteză-sinteză*, lucru ce contravine viziunii lui Florian, după care sinteza este un simplu artificiu al raţiunii şi nu ceva reclamat

[1] *Ibidem*, p. 271. Reproşul conform căruia Kant ar folosi de două ori aceeaşi categorie (*existenţă* şi *realitate*) nu are sens decât din perpectiva concepţiei lui Florian, deoarece el este cel care vede cei doi termeni ca sinonimi. Florian extinde toate sensurile *realităţii* asupra *existenţei*, deşi aceşti termeni se suprapun semantic numai în sensul de „totalitate a lucrurilor", altfel, *existenţă* însemnând proprietatea lucrului de „a fi" şi nu o relaţie. Kant nu opera cu această falsă sinonomie, distingând firesc între cele două. În al doilea rând, „spaţialitatea" şi „temporalitatea" chiar „cu desăvârşire" nu lipsesc, Kant conferindu-le o funcţie noncategorială, dar tot apriorică şi transcendentală. Spaţiul şi timpul sunt la Kant, am putea spune, de acelaşi rang cu categoriile, de vreme ce sunt nişte transcendantale care ordonează experienţa, ca şi categoriile, doar că au natură intuitivă, nu intelectivă.

[2] Florian apreciază tipul de deducţie la care recurge Renouvier deoarece şi el întemeiază filosofia pe experienţă.

de realitatea ca atare. H. Cohen, apoi, respinge şi el lista lui Kant sub argumentul că nu poate exista o listă definitivă, ci una mereu deschisă. Căci, spune Cohen, dintr-o judecată pot fi deduse mai multe categorii, iar o categorie poate fi dedusă din mai multe judecăţi. Ed. von Hartmann reînvie concepţia obiectivistă a categoriilor definind categoria în *Kategorienlehre* ca pe o „funcţie intelectuală a inconştientului" sau o „determinaţie logică inconştientă". El distinge între *categorii ale sensibilităţii* şi *categorii ale gândirii*. În sfârşit, Windelband se arată un succesor al lui Kant prin faptul că defineşte categoriile ca forme sintetice ale gândirii, ca relaţii care unifică datele intuitive prin mijlocirea raţiunii.[1] Alte sisteme categoriale analizate de filosoful român sunt cele ale lui H. Höffding, J. St. Mill, H. Lotze, Chr. Sigwart, B. Erdmann, Al. Höfler, W. Wundt, Al. Pfänder. La toţi aceştia (cu excepţia lui Lotze) Florian se bucură să regăsească *relaţia*, categorie pe care şi el o socoteşte de o mare importanţă, poate chiar mai mare decât *substanţa*.

În temeiul analizei istorice şi sistematice premergătoare, gânditorul observă că în mai toate sistemele categoriale, în cele recente mai ales, apar ca un *leit motiv* categoriile de *substanţă/lucru/obiect*, *însuşiri/calităţi*, *proces/stare/activitate* şi, respectiv, *relaţie*. Apoi, el mai constată că în toate aceste cazuri principiul de clasificare este dat mai mult de limbaj decât de gândire, e dat de formele cuvântului, care nu se suprapun întotdeauna cu formele gândirii şi ale obiectelor. Astfel, *substanţă/lucru/obiect* sunt substantive; *însuşirile*/*calităţile* sunt adjective; *procesele*, *stările* şi *activităţile* sunt exprimabile prin verbe, iar *relaţiile* pot fi redate prin intermediul unor adverbe, prepoziţii, conjuncţii. Florian nu poate primi întru totul clasificarea tetradică (*lucruri, însuşiri, procese, relaţii*) ce se desprinde de la autorii analizaţi şi pentru că îi găseşte o a doua „lacună", pe lângă aceea că este întemeiată pe limbaj şi nu pe obiecte. Clasificarea tetradică ar mai avea şi scăderea că cele patru categorii sunt reductibile unele la altele. Or, condiţia primordială a unei teorii categoriale este, în viziunea lui Florian, tocmai aceea ca ele să nu fie – în cadrul aceleiaşi tabele – toate reductibile una la alta şi nici toate la un general suprem, la o categorie a tuturor categoriilor.[2] Ca atare, conclude el, trebuie mers mai adânc decât o face abordarea logico-gramaticală. Trebuie mers la lucrurile însele.

Trecând la formularea concepţiei proprii, el afirmă că „Formele cele mai universale şi deci ireductibile ale obiectelor sunt două, care ne sunt bine cunoscute: unitatea şi relaţia, ambele presupunând multiplul. Unitatea şi relaţia nu sunt posibile fără un multiplu ce alcătuieşte o unitate sau se află în relaţie. Nicăieri experienţa nu ne arată multiplicitatea

[1] *Ibidem*, p. 284.
[2] *Ibidem*, p. 295 sqq. Ele pot fi reduse numai la un transcendental unic.

pură, haosul, dezordinea absolută, ci unităţi şi relaţii."[1] *Unitatea* şi *relaţia* sunt ireductibile una la celalaltă prin faptul că unitatea presupune doar un singur termen, pe când relaţia reclamă prezenţa a cel puţin doi termeni. Unitatea este dual: unitate *individuală* şi unitate *generală*. Celei dintâi Florian îi subordonează categoria de *lucru* sau *substanţă*. Termenul de *lucru* este cel preferat de el şi îl foloseşte cu sensul de *corp în genere*. Termenul de *substanţă* ar trebui însă respins, după el, din cauza nenumăratelor echivocuri pe care le-a produs în filosofie. Sau, el ar putea fi păstrat, dar numai după o strictă redefinire, anume dacă prin acest termen se înţelege „unitatea însuşirilor" unui lucru. Deci, numai ca substanţă secundă, în limbaj aristotelic, sau ca unitate generală, căci Florian consideră că *proprietăţile* sunt subordonate unităţii generale.[2] Subordonate unităţii mai sunt, după el, *procesele* sau *activităţile*, care se reduc la *însuşiri*, întrucât însuşirile sunt cele care „se modifică". Lista categoriilor unităţii se completează, în sfârşit, cu categoriile de *schimbare/devenire/mişcare* şi *evoluţie*.[3]

Categoria supremă de relaţie nu se mai prezintă dual (individual *vs.* general), aşa cum era unitatea, relaţia fiind numai generală. În calitate de categorii imediat subordonate relaţiei sunt enumerate *asemănarea* şi *dependenţa* sau *conexiunea*. Distincţia pe care o face Florian între asemănare şi conexiune este una neconvingătoare. El spune că asemănarea se caracterizează prin aceea că ea „trebuie observată de noi", în timp ce conexiunea, mai ales cea cauzală/reală, s-ar impune direct atenţiei. Categoriile asemănării sunt *asemănarea propriu-zisă*, *egalitatea* şi *identitatea*, iar cele ale conexiunii: *modalitatea*, *continuitatea* şi *acţiunea/energia/forţa*. Identitatea are şi ea drept categorie subordonată *numărul*, în calitatea lui de „identic repetat", iar întrucât numărul este, în esenţa lui, repetere „de mai multe ori" a lui „unu", *unul* este o subcategorie a numărului. [4] Categoriile modalităţii sunt

[1] *Ibidem*, p. 305.

[2] Aici constatăm două inadvertenţe săvârşite de autor. Întâi, dacă se ia termenul de *lucru* în sensul de *corp*, atunci *lucru* nu mai poate fi categorie, căci nu mai are aplicabilitate universală, aşa cum se cere categoriilor, ci se aplică numai la ceea ce Florian numeşte *reale externe*. Apoi, de vreme ce termenul de *lucru* e transcendantal, fiind asimilat de autor cu *obiect/multiplu/ceva/existenţă*, dar şi în calitate de categorie a unităţii individuale, atunci filosoful păcătuieşte printro dublă folosire a aceluiaşi termen, ceea ce tocmai îi reproşa lui Kant.

[3] P*rocesele/activităţile* nu sunt reductibile la *însuşiri*, aşa cum afirmă Florian, deoarece *procesele* reprezintă *trecerea* de la o stare la altă stare, pe când *însuşirile* sunt tocmai acele *stări*. Deci, diferă esenţial. Nu pot exista procese fără însuşiri ca obiect al lor, dar ne putem reprezenta proprietăţi care nu se schimbă, proprietăţi fără „activităţi". Prioritare sunt însuşirile, fără de care procesele nu ar avea obiect.

[4] *Ibidem*, p. 317 sq. Cum observăm, asemănarea este gen şi specie simultan. Statutul deosebirii este şi el incert în tabela categorială a lui Florian, întrucât este greu de determinat dacă ea face parte din acelaşi „etaj" categorial cu *asemănarea* în sens larg şi cu *dependenţa/conexiunea*, sau, dimpotrivă, stă alături de *asemănarea* în sens restrâns, de *egalitate* şi *identitate*. Deosebirea nu poate fi pe aceeaşi treptă cu asemănarea şi conexiunea pentru că filosoful însuşi spune clar că numai acestea două sunt categoriile prime ale relaţiei. Tot ce se poate spune cu certitudine despre statutul deosebirii este că ea e folosită de autor ca un fel de „unitate de măsură" prin care diferenţiază asemănarea în sens larg de conexiune, dar şi asemănarea în sens restrâns de egalitate şi

real-necesarul, *posibilul* şi *hazardul* sau *întâmplarea*, cele ale continuităţii sunt *spaţiul* şi *timpul*, iar ale acţiunii: *realitatea* şi *cauzalitatea* (eficientă şi finală).[1]

Am vorbit până acum despre categorii şi am amintit doar din necesităţile expunerii despre transcendentale. Este momentul să spunem, în încheierea acestei prime părţi a articolului de faţă, câteva lucruri şi despre acestea. În contextul discuţiei despre categorii, inevitabil, Florian pune în discuţie şi termenii pe care el îi socoteşte şi îi foloseşte de regulă ca pe cei mai generali cu putinţă. În această condiţie de termeni supremi, de termeni maximi sau transcendentali, el pune, în acord cu întregul concepţiei sale filosofice, termenii de *existenţă, obiect*, *dat*, *lucru*, termeni pe care îi asimilează acum şi cu *ceva*, *multiplu* şi *fenomen*. Deşi Kant şi mai ales neokantienii îi enumeraseră printre categorii, aceştia nu sunt, în opinia lui Florian, categorii propriu-zise, ci sunt termeni transcendentali, pentru că ei se referă la absolut tot ceea ce poate fi gândit, reprezentat şi numit, deci, la tot ceea ce *este*, la tot ceea ce fiinţează într-un fel sau altul. Toţi aceşti termeni sunt sinonimi şi au în viziunea sa două accepţiuni, una generală şi legitimă şi alta restrânsă, ilegitimă. În sens larg, ei denumesc totul, iar în sens restrâns se referă numai la *datele*, *obiectele*, *existenţele*, *lucrurile* sau *fenomenele* reale externe, la cele materiale. Dintre aceştia, Florian arată o preferinţă făţişă pentru termenul de *dat*, pe care-l consideră ca fiind cel mai puţin „prejudiţios”.[2]

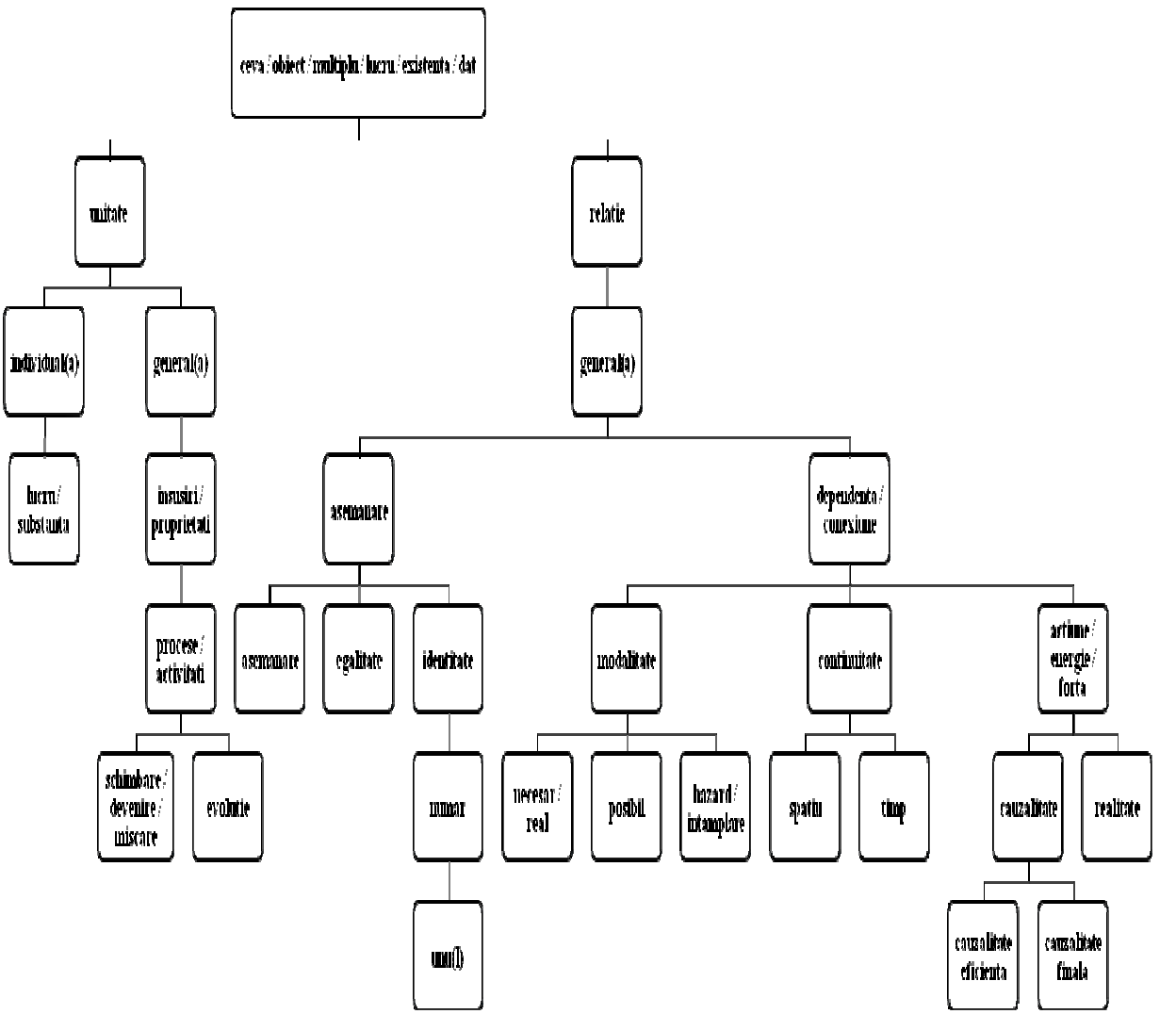
Schematic, tabela categoriilor din *Curs de logică*, vol. III, ar putea fi redată astfel:

---

identitate. Astfel, asemănarea în sens restrâns ar fi asemănarea care conţine mai multe deosebiri, egalitatea ar fi asemănarea cu o singură deosebire (deosebirea de loc între două lucruri care, altfel, se aseamănă în toate privinţele) iar identitatea ar fi lipsă a deosebirilor. *Identitatea* este şi ea interpretată rigid. Florian nu admite identitatea numerică, ci doar pe cea generică. Or, individualul în devenire are şi el identitate. Altfel, trecerea individualului de la un moment la altul ar însemna doar trecere de la *sine* la *altul*, alteritate pură, fără orizont. Or, individualul ce devine este trecere de la un *sine* la *sine* ca *altul*. Altfel, devenirea e un nonsens.

[1] *Ibidem*, p. 325 sq. Finalul tabelei categoriale a lui Florian aduce, cum se poate constata, alte imprecizii terminologice şi de gândire ale filosofului. De exemplu, *realitatea* este şi ea dublu folosită, atât ca o categorie a *acţiunii*, cât şi ca una a *modalităţii*. Apoi, spaţiul, definit şi ca pe o proprietate a materiei dar şi ca distanţă între lucruri, ar ţine, deci, şi de registrul unităţii (ca *întindere*), dar şi de cel al relaţiei (ca *distanţă*).

[2] *Ibidem*, p. 268. Cf. *ibidem*, p. 327: „în fiecare obiect se întretaie mai multe categorii, pe care numai intresele teoretice sau practice le deosebesc. Fiecare obiect e un *complex de categorii*.” Afirmaţia este confirmată în mai multe rânduri. În termeni expreşi ea poate fi regăsită, în *Recesivitatea ca structură a lumii,* vol., I, 1983, p. 122, unde se afirmă că nu există noţiuni mai generale decât *lucru, obiect* şi *ceva*, care sunt *summa genera*. Sau *ibidem*, vol. I, p. 306: „Datul sau existenţa în genere este termenul suprem, peste care nu există altceva.”



2. **„Navigaţia secundă”**

În *Recesivitatea ca structură a lumii*, Mircea Florian a ambiţionat să acceadă la treapta supremă a creaţiei filosofice – sistemul[1]. Ca atare, problema categoriilor nu putea fi nici aici ocolită. Dimpotrivă, în introducerea lucrării, autorul analizează pe larg conceptul de *recesivitate*, pe care îl defineşte când ca nume pentru o anumită concepţie ontologică, când ca pe o metodă, fiind tentat şi să considere recesivitatea ca pe o teorie a categoriilor. De altfel, termenii ce alcătuiesc cele 40 de cupluri sau dualităţi recesive (el le numeşte şi „dualisme", cu un termen nepotrivit), sunt consideraţi în lucrare ca având demnitate categorială.[2]

Încercarea de a arăta demnitatea categorială a perechilor de termeni recesivi este înfăptuită cu precădere în *Aspect fundamental*. Aici, filosoful începe prin a a afirma că rostul filosofiei, ca disciplină fundamentală, este de a clarifica noţiunile prime, noţiunile cele mai generale şi mai abstracte, dar şi cele mai concrete prin prezenţa lor universală în lucruri. Ele sunt cele despre care Wundt spunea că se caracterizează prin faptul că sunt *abstracte* şi *corelative* sau *opuse*. Filosoful german spunea că prima lor notă o implică pe cea de-a doua, deoarece o anumită noţiune abstractă reclamă abstractizarea alteia corelate, aşa cum *materia* cere *forma* iar *multiplul* cere *unul*. Florian face două observaţii teoriei lui Wundt. Întâi, el observă că această împerechere de termeni abstracţi şi corelativi nu este opera gândirii, cum afirma Wundt, ci este opera realităţii însăşi, a faptelor, deoarece faptele se unesc şi se opun, gândirea nefăcând decât să constate unitatea şi opoziţia lor. Iar apoi, a afirma că noţiunile supreme sunt *corelative* este prea puţin, deoarece trebuie precizat despre

[1] Cu privire la realizarea acestui deziderat, părerile sunt împărţite. Al. Surdu, *Mircea Florian,* în vol. *Contribuţii româneşti în domeniul logicii în secolul XX,* Ed. Fundaţiei România de Mâine, Buc., 1999, p. 59, apreciază recesivitatea ca pe un veritabil „sistem dialectico-speculativ". Fl. Bledea, *Semnificaţia logică şi sistemică a raportului recesiv*, în „Revista de filosofie", XLV, nr. 4, 1998, p. 472, spune că sistemul speculativ al recesivităţii are chiar o „logică", pe care o regăsim în *Aspectul fundamental* ce deschide *Recesivitatea...*, o logică cum e *Critica raţiunii pure* pentru sistemul kantian ori *Logica* pentru cel hegelian. C-tin Stroe, *Concepte şi probleme etice în filosofia lui M. Florian,* în „Revista de filosofie", LII, nr. 1-2, 2005, p. 205, afirmă că sistemul filosofic al lui Florian ar fi un „<<realism integral>> ce îmbină osmotic <<raţionalismul neutral>> şi <<recesivitatea>>." Dimpotrivă, M. Flonta, *Mircea Florian: Prin enciclopedism filosofic spre schema lumii* în vol. *Cum recunoaştem Pasărea Minervei?* Ed. Fundaţiei Culturale Române, Buc., 1998, p. 106, minimalizează eforturile filosofului, spunând că el a funcţionat ca sub imperiul unui resort, ispitit de demononul sistemului, o modă în filosofia germană a vremii în care s-a format. „Odată pornit să-şi verifice formula prin aplicarea ei la cupluri categoriale, el nu s-a mai putut opri. Proiectul s-a dezvoltat printro autodinamică irezistibilă. Doar finitudinea vieţii şi a energiei intelectuale îl vor mai putea limita."

[2] Florian nu scapă nici acum de imprecizia şi ambiguităţile terminologice regăsite şi în lucrările mai vechi. Iată un exemplu elocvent din *Recesivitatea...,* ed. cit., vol. I, p. 55: „Spre deosebire de vechiul *dualism*, care admitea un singur *dualism*, sau un *dualism* dominant, noul *dualism* – în accepţia cu totul aparte a acestui cuvânt – constată existenţa mai multor *dualisme recesive*, între care însă niciunul nu este dominant şi celelalte *recesive*." (subl. I.P.) Vedem că *dualism* desemnează o anumită concepţie filosofică, dar şi ceea ce se înţelege prin „dualitate"; iar *recesiv* se referă la cuplurile terminologice teoretizate de filosof dar şi la termenii secundari ai fiecărui cuplu.

ce fel de corelaţie este vorba. Or, aceasta este tema introducerii *Recesivităţii*, aceea de a căuta tipul de corelaţie în care stau noţiunile supreme ale filosofiei.[1]

Primul fel de corelaţie care iese în evidenţă este cel de opoziţie, antiteză sau polaritate. Cum se ştie, Aristotel deosebea patru tipuri de opoziţie: *relativii* (jumătatea şi dublul), *contrarii* (alb şi negru), *posesie-privaţie* (ochiul *are* sau *nu are* vedere) şi *contradicţie* (alb şi ne-alb). O. Hamelin, important comentator al Stagiritului, observa că opoziţia de tip posesie-privaţie este reductibilă la contrarietate sau chiar la contradicţie. Florian însă consideră că, dimpotrivă, toate tipurile de opoziţie pot fi reduse la relaţie, pentru că nu relaţia este o formă de opoziţie ci opoziţia este o formă a relaţiei. De pildă, spune el, tatăl şi fiul sunt corelativi, dar nu sunt şi opuşi, ca albul şi negrul. Ca atare, avem *relaţia* ca gen, iar ca specii ale sale, *corelaţia* şi *opoziţia*, ultima având şi ea ca subspecii: *contrarietatea* şi *contradicţia*.[2] Ca urmare, dacă noţiunile supreme ale filosofiei sunt opuse, aşa cum spunea Wundt, rămâne de văzut de ce fel de opoziţie poate fi vorba.

Gândirea modernă, observă Florian, a exploatat ideea de opoziţie în două feluri: fie postulând că doi opuşi dau naştere unui al treilea ca sinteză a lor, fie înţelegând opoziţia ca polaritate ori antinomie. Optând pentru structura antitetică, pentru antinomia fără sinteză, el crede că structura lumii şi a cunoaşterii nu poate fi definită de o singură dualitate, ci de mai multe perechi de opoziţii. Preîntâmpinând critica ce se adresează dualismului în genere – cu referire la instabilitatea implicată de el – filosoful arată că dualismul său nu este identic cu dualismul obişnuit, ci este unul de factură specială, întrucât nu este un dualism rigid, care admite o singură dualitate, ci el admite mai multe astfel de dualităţi, recesive şi asimetrice. Ca atare, trebuie evitat atât monismul (reducerea artificială la unitate), cât şi tendinţa de a găsi o sinteză, cum fac idealismul şi materialismul vulgar. Pentru a evita monismul şi „inventarea sintezei", Florian crede că trebuie redefinite conceptele de *unitate* şi *sinteză*. Astfel, *sinteza* nu înseamnă un al treilea termen, inventat de gândire, deoarece cei doi termeni sunt deja în unitate/sinteză, fără a fi nevoie de intervenţia artificială a gândirii pentru a crea o sinteză. Apoi, *unitate* este un termen echivoc, fiind folosit când în sens restrâns, propriu, (unitatea dintre individual şi specie şi unitatea dintre specie şi genul proxim: om→mamifer→ animal etc.), când într-un sens larg, impropriu, cel de *relaţie*. În primul caz, lucrurile despre care spunem că sunt în unitate nu pot exista separat, în mod

[1] *Ibidem*, p. 45 sq. Împărţirea suplimentară pe care filosoful german o face între *noţiuni-predicat* şi *noţiuni-subiect* este socotită şi ea incorectă, fiindcă toate noţiunile pot fi şi subiect şi predicat.
[2] *Ibidem*, p. 47.

independent, în timp ce, în al doilea sens, relatele sau elementele unui raport pot exista independent unul de altul. În acest din urmă sens, deci, sinteza este şi ea o unitate.[1]

Ca modalităţi dialectice de evitare a dualismului, Florian observă că în istoria filosofiei au fost practicate mai ales adăugarea unui al treilea termen, precum şi reducerea la unitate. Toate însă au dat greş în opinia lui. Detaliind, el enumeră următoarele modalităţi nereuşite de suprimare a dualismului: a) postularea unui termen ca „rezultat" ce ar aduce „echilibrul între antithesi", aşa cum procedează Ion Heliade Rădulescu, Spencer şi Proudhon; b) postularea unuia sau a mai multor intermendiari, cum face Plotin; c) sinteza intermediară, găsirea unui termen mediu, aşa cum face Platon când indică δόξα ca intermediar ce participă şi la cunoaştere şi la ignoranţă, sau Aristotel cu *aurea mediocritas*; d) sinteza superioară, ca la Hegel, care consideră că sinteza este o depăşire a vechii opoziţii şi că ea îşi produce un nou opus, care naşte o nouă sinteză ş.a.m.d., până la sinteza ultimă care este singura adevărată; e) disocierea, aşezarea celor doi termeni pe paliere diferite, cum face Kant cu *nómen-fenómen* şi *determinism-libertate* sau Spencer cu *ştiinţă-religie*, *cognoscibil-incognoscibil*; f) înmulţirea intermediarilor, cum se procedează în neoplatonism, creştinism, gnosticism; g) monismul, reducerea unuia dintre termeni la celălalt prin declararea lui ca substanţă şi a celuilalt ca atribut, aşa cum fac idealismul şi materialismul.[2]

Dualismul instabil poate fi însă evitat după Florian fără reducerea monistă şi fără inutila inventare a sintezei ca al treilea termen, anume declarând că fiecare dintre cei doi termeni daţi face parte din domenii diferite. Aşa a procedat Kant cu dualitatea *determinism-libertate*, arătând că determinismul ţine de ordinul fenómenului, iar libertatea de cel al nómenului. Maniera kantiană nu îl satisface pe Florian, pentru că el spune că dacă se renunţă la distincţia dintre nómen şi fenómen, cade şi aplicabilitatea procedeului la orice alt fel de dualitate. Prin admiterea dualismului recesiv se explică însă şi dualitatea *determinism-libertate* şi toate celelalte. Anume, arătând că libertatea este subordonată, secundară sau

[1] *Ibidem*, p. 48 sqq. Exemplul folosit de autor pentru a ilustra afirmaţia de mai sus este unul nefericit. El spune că ceva care este „om" nu poate exista fără a fi „animal", pe când „cauza" şi „efectul" există independent una de cealaltă, la fel ca şi „tatăl" şi „fiul". Or, efectele nu pot exista în absenţa cauzei. Florian tinde să reducă cauzalitatea la situaţia în care ceva produce *modificări* în altceva, aşa cum soarele topeşte ceara, omiţând situaţiile în care cauza *generează* efectul, aşa cum sămânţa generează planta. În primul caz, ceara şi soarele pot exista cu siguranţă separat, iar ceara se poate chiar topi în lipsa soarelui, dar planta nu poate exista în lipsa seminţei. Apoi, tatăl şi fiul pot exista separat, în sensul că pot vieţui independent unul de altul, dar tatăl nu ar putea fi „tată" în lipsa „fiului". Deci, nu independenţa este diferenţa specifică dintre cele două forme ale unităţii.

[2] *Ibidem*, p. 50. Cf. p. 84 sqq. Cu privire la respingerea de către Florian a sintezei hegeliene, Dragoş Popescu, *Despre dualismul recesiv la Mircea Florian,* în "Astra", anul II, nr.12 (16), Braşov, 1999, p.79, arată cu îndreptăţire că Florian respinge opoziţia hegeliană pentru că ea se întemeiază pe o logică speculativă şi nu pe cea tradiţională, aristotelică, singura acceptată de filosoful român.

recesivă faţă de „determinism”. Concluzia acestui demers asupra modurilor de depăşire a dualismului instabil este că dualitatea poate fi mascată sau suprimată doar verbal, nu şi în fapt. Dualismul, crede el, se arată învingător chiar sub forma recesivităţii. Deci, „putem proceda la definirea recesivităţii ca principiul marilor opoziţii, antiteze şi antinomii încrustate în existenţă, conştiinţă şi valoare. Recesivitatea face tolerabile expresiile de antiteză, antinomie, polaritate şi dualitate.”[1]

Potrivit filosofiei recesivităţii, există dualităţi în care factorii nu sunt coordonaţi, ci subordonaţi: cuplurile recesive, în care un factor este *dominant* şi primar, iar celălalt este *recesiv*, secundar. Ei nu sunt nici *isostenici* (de putere egală) şi nici *isotimici* (de valoare egală), întrucât termenul dominant are o forţă ontică mai mare; dar cel recesiv, deşi „mai slab”, compensează cu o valoare şi o semnificaţie existenţială mai mari. De exemplu, în dualitatea recesivă *materie-spirit*, materia este dominantă şi primară, este „mai tare” decât spiritul, dar acesta îi este superior materiei. O altă notă importantă a dualismului recesiv este dată de faptul că el nu concepe structura lumii ca pe o dualitate unică, ci ca pe o pluralitate de dualităţi egale în demnitate între ele. Toate dualităţile sunt date în realitate ca dualităţi, ele sunt un *dat*, ambii factori existând în mod real, încă de la început, ca opuşi dar şi legaţi necesar. Termenul secundar nu este dedus logic din primul, ci el există ca atare în realitate (realitatea ne oferă şi materia şi spiritul, şi individualul şi generalul etc.). Primordialitatea primului factor al unei dualităţi este ontologică, nu cronologică. Deci, raportul recesiv nu trebuie să se confunde cu un raport între un factor actual, explicit şi unul virtual, implicit, pentru că ambii factori sunt actuali şi expliciţi dintru început.[2] În cazul unor dualităţi recesive Florian admite ca posibilă o răsturnare a raportului recesiv existent, dar nu în toate. Adică, în unele cupluri ar fi posibil ca termenul dominant să devină secundar şi reciproc. De pildă, materia să devină recesivă iar spiritul dominant. Dar aceasta este numai o posibilitate, nefiind necesar să se şi întâmple aşa. Ce nu admite filosoful este ca unul dintre termeni să se aneantizeze cu totul şi nici ca majoritatea cuplurilor recesive să dispară.[3]

---

[1] *Ibidem*, p. 70. Cf. p. 64 sqq. A. Marga, *Disocieri cu privire la filosofia lui Mircea Florian,* în „Steaua”, 7 (506), XL, 1989, p. 50, sublinia că opţiunea decisă pentru dualism îl plasează pe gânditor într-un curent dominant din secolul XX, curent ce reuneşte neohegelianismul, marxismul etc. şi îl are în centru pe N. Hartmann, sub influenţa căruia el a optat pentru categorii multiple şi pentru inventarierea rapsodică, fără deducere sistematică. O altă influenţă posibilă întrevăzută este cea a lui Adorno, care susţinea şi el dualitatea structurală a lumii şi care profesa o dialectică negativă născută în opoziţie cu dialectica hegeliană. Originalitatea lui Florian ar consta în faptul că a pus accentul pe caracterul recesiv al dualităţilor ce guvernează lumea.

[2] *Ibidem*, p. 55. A. Firuţă, *Recesivitatea ca formă a dialecticii,* „Ateneu”, 10 mart. 1988, p. 2, interpretează în mod greşit întâietatea ontologică a factorului dominant ca pe o pre-existenţă cronologică atunci când spune că factorul recesiv se întemeiază pe „ceea ce *deja* există” (subl.mea).

[3] *Ibidem*, p. 76. Ion Tudosescu, *Recesivitate şi dialectică la Mircea Florian*, în „Analele Universităţii Spiru

După unele precizări cu privire la specificul opoziţiei contrare şi al celei contradictorii, Florian propune un criteriu mai sigur pentru deosebirea lor: „contrarele sunt opusele care se pot uni pentru a da un conţinut, pe când contradicţiile se exclud, nu pot da o <<sinteză>>." În plus, opoziţia contradictorie ţine numai de domeniul limbajului, pe când cea contrară este specifică existenţei. „Raportul de recesivitate nu este un raport de opoziţie contradictorie, fiindcă în această opoziţie cei doi termeni opuşi contradictoriu se exclud reciproc, în timp ce termenii recesivi sunt necesar legaţi, afară numai dacă contradicţia dialectică nu are alt înţeles decât contradicţia logicii formale, singura care este precisă, indiscutabilă. Termenii recesivi sunt contrari şi astfel putem formula regula că ori de câte ori termenii opuşi pot fi legaţi, contradicţia face loc contrarietăţii, în sfârşit, că ori de câte ori termenii opuşi sunt legaţi în mod necesar contrarietatea devine contrarietate recesivă care exprimă o structură generală a lumii." [1]

Ca urmare a tuturor acestor considerente, Florian conclude că fiind termeni *generali*, perechi de *opuşi contrar*, *complementari*, *pozitivi* (în sensul că nu se neagă reciproc) şi *legaţi necesar* (dar nu sub forma sintezei); în plus, dând seama de structura lumii, termenii recesivi sunt similari cu cei care au fost numiţi în istoria filosofiei *categorii*.[2] Din acest punct de vedere, ei ar fi, deci, categorii. Filosoful chiar declară, sub acest aspect, că nu doreşte să construiască o tabelă sistematică a categoriilor, ci îşi propune doar o „inventariere rapsodică" a lor, inventariere ce cuprinde între cele 40 de perechi categoriale analizate multe „categorii" care nu au fost luate în considerare anterior. El spune că termenii categoriali nu se pot deduce unul din altul pentru că sunt de la început daţi. Neadmiţând deducerea categoriilor, admite totuşi că ele derivă unele din altele, sau se subordonează. Subordonarea din cadrul cuplurilor recesive este însă una relativă deoarece, dacă se declară că primul termen este dominant, se recunoaşte şi superioritatea celuilalt. Prezumata dualitate *determinant-dependent* nu este una dintre cele 40, ci ea doar reflectă nota comună a acestora, exprimând caracterul lor generic. Acceptând o derivare relativă în interiorul

---

Haret. Seria Studii de Filosofie", nr. 2, 2000, p. 12, afirmă că raportul de recesivitate ar fi complet ireversibil. Or, vedem că Florian, cel puţin principial, admite inversarea raportului dintre cei doi termeni ai dualităţii.

[1] *Ibidem*, p. 58. Cf., *ibidem*, p. 79 şi *Recesivitatea...*, vol. II, p. 398: recesivitatea este „disimetria constitutivă a lumii", este „o opoziţie fără contradicţie, de aceeaşi natură cu opoziţia contrară şi forma cea mai intensă a *simplei* deosebiri, a deosebirii relative."

[2] *Ibidem*, vol. I, p. 59. Transformând caracteristicile termenilor recesivi în caracteristici ale categoriilor în genere Florian săvârşeşte un abuz teoretic; el nu ne spune aici cum au fost acestea concepute în istoria filosofiei, ci cum crede el că ar trebui să fie. Astfel, de exemplu, categoriile aristotelice nu stau în relaţie de opoziţie, iar cele kantiene alcătuiesc, întradevăr, două câte două, opoziţii, dar aceste opoziţii dau naştere unei sinteze etc.

cuplurilor recesive, Florian admite o astfel de derivare şi de la un cuplu la altul, cum vom vedea mai jos prin recurs la câteva exemple.[1]

Florian enumeră cinci trăsături definitorii ale recesivităţii şi categoriilor ei. În primul rând, inegalitatea dintre cei doi termeni este doar „logică", nu una cronologică. Termenul recesiv nu „vine la urmă" în sens temporal, ci decurge logic-ontologic din cel dominant, fără de care nu poate exista. În fapt, ei sunt simultani şi în „simbioză ontologică". Apoi, raportul dintre dominant şi recesiv nu are înţelesul din biologie şi genetică. Aici, *dependent* nu înseamnă că factorul secund este dependent în mod absolut de primul, pentru că nici acesta nu este total independent de cel secundar; ei sunt în interdependenţă. Oricum, nu e vorba de o dependenţă cauzală sau de producere, după cum nu e vorba de o dependenţă de valoare, în sensul că al doilea ar fi inferior celui dintâi. Dimpotrivă, dependenţa ontologică a termenului recesiv de termenul dominant este compensată de superioritatea valorică a celui recesiv. În al treilea rând, raportul de recesivitate nu presupune o *derivare* genetică, o producere a recesivului din dominant, ci doar o derivare relativă. De exemplu, este necesar să existe mai întâi *deosebirea* pentru a putea exista *identitatea*. Termenii fiecărei dualităţi recesive „cresc împreună", ca Unul şi Multiplul la Heraclit. În al patrulea rând, factorul recesiv nu doar este superior, ci el aduce şi ceva nou, cu legitate proprie. Cei doi factori sunt ireductibili unul la altul, ambii fiind la fel de *necesari*. De fapt, fiecare are faţă de celălalt întâietate, doar că din perspective diferite: primul are întâietate ontologică, iar cel de-al doilea are întâietate axiologică. În sfârşit, deşi structura recesivă este de regăsit, după filosoful nostru, nu numai în textura existenţei, ci şi în cea a cunoaşterii şi valorii, el nuanţează că recesivitatea nu este universală, existând şi cazuri care nu pot fi exprimate prin recurs la această grilă.[2]

Din cele arătate până acum s-ar putea deduce că termenii recesivi sunt pentru filosoful nostru *categorii*. Toate eforturile sale teoretice de până aici au fost îndreptate în direcţia demonstrării acestui fapt. După o nouă confruntare cu sistemul lui Aristotel, însă, Florian decide că ei sunt încadrabili nu atât la *categorii* (*praedicamenta*), cât la *postpredicamente* (*opuşii, anterior-posterior, simultan* şi *mişcare*). El renunţă, astfel, termenul de *categorie* ca nume pentru termenii recesivi, deoarece acest termen ar fi căpătat de-a lungul istoriei filosofiei un echivoc supărătoar. Anume, în timp ce la Aristotel categoriile sunt „genuri ale existenţei", ceva obiectiv, la Kant ele devin „moduri de gândire", ceva subiectiv, pe când Platon le vede şi obiective (ca Idei sau Genuri supreme) şi

[1] *Ibidem*, p. 60.
[2] *Ibidem*, p. 70 sqq.

subiective (întrucât sunt gândite). Aceeaşi ambiguitate subiectiv-obiectiv o regăseşte şi la N. Hartmann. Ca atare, termenul de categorie este refuzat. În acest context, recesivitatea este declarată, ca la început, o formă a opoziţiei, ca antiteză sau polaritate. Dar ea este legată şi de postpredicamentele *anterior-posterior* şi *simultan*, întrucât termenii fiecărei dualităţi sunt în raport de posterioritate/anterioritate logică şi de simultaneitate ontologică.[1]

Parcă pentru a spori şi mai mult deruta cititorului, spre finalul introducerii, autorul declară că – pe lângă faptul că este o teorie a (post)predicamentelor –, în raport cu sistemele şi metodele filosofice anterioare, recesivitatea este mai degrabă o metodă filosofică, metoda recesivă. Şi anume, este o metodă de tip dialectic. Dar, precizează el, dialectica recesivităţii nu este nici lineară şi nici nu concepe o înşiruire a noţiunilor în sinteze succesive care să se încheie într-o mare Sinteză finală. Majoritatea sintezelor recesive sunt date încă de la început, cu ambii termeni deodată. Doar unele survin puţin mai târziu. Mai exact, acelea care presupun o evoluţie prealabilă, pregătitoare; anume dualităţi precum: *materie-viaţă, materie-conştiinţă, individ-societate* sau *cosmocentrism-antropocentrism*.[2] În ce constă mai exact această metodă recesivă de tip dialectic filosoful nu precizează în termeni expreşi. Putem deduce, doar, din felul în care o pune la lucru în cele două volume ale *Recesivităţii*, că ea este o metodă de cercetare şi expunere a rezultatelor care constă, în esenţă, în faptul de a demonstra că lumea, cunoaşterea şi valorile sunt inteligibile ca fiind structurate în mod polar şi descriptibile prin termeni opuşi de tip contrar, dar care formează o unitate.

Odată încheiat *Aspectul fundamental*, filosoful nu mai insistă asupra trăsăturilor care definesc termenii recesivi în calitatea lor de categorii. Hotărât să dea curs „inventarierii" anunţate, el nu mai face decât să înşire 40 de capitole, dedicat fiecare câte unei perechi recesive, expunând consideraţiile sale despre termenii ce alcătuiesc acele perechi. Practic, putem spune că *Recesivitatea ca structură a lumii* este mai degrabă un fel de *Carte a V-a*, un „vocabular filosofic", decât un sistem filosofic propriu-zis. Filosoful nu face aici decât să definească anumite concepte pe care le-a dezbătut îndelung şi înainte. Din aceste motive, în încheiere, nu putem face mai mult decât să formulăm câteva observaţii şi unele concluzii.

Întâi, observăm că termenii recesivi asupra cărora se opreşte filosoful explică *lumea*, *cunoaşterea* şi *omul* cu *valorile* lui. Ca atare, putem distinge cupluri categoriale a căror aplicaţie este logic-ontologică. Aşa sunt: *deosebire-asemănare/identitate*, *esenţă/unitate-*

[1] *Ibidem*, p. 75. Cf. *Recesivitatea*…, vol. II, p. 427: „Opoziţia recesivă se încadrează în structura diadică, binară, dualistă a gândirii care exprimă structura experienţei, dar ea aduce cu sine specificul pe care nu-l tolerează nici opoziţia contrară, nici opoziţia contradictorie clasică <<şi una-şi alta>>, nu însă prin identificarea lor, ci prin asocierea lor, pentru a da experienţei o înaltă potenţare."
[2] *Ibidem*, p. 77. Cf. *ibidem*, vol. II, p. 420.

relaţie, *multiplu-unu*, *individual-general*, *parte-întreg/totalitate*, *noutate-repetiţie/identitate*, *compus-simplu*, *calitate-cantitate*, *relativ-absolut*, *discontinuu-continuu*, *eterogen-omogen*, *materie/conţinut-formă*, *real-posibil* şi *necesar*, *contingenţă-necesitate*. Sunt apoi categorii strict ontologice: *timp-eternitate*, *existenţă-neant*, *cauzalitate-finalitate*, *finit-infinit*, *spaţiu-timp*, *schimbare-persistenţă/substanţă*, *imanent-transcendent*. Aplicaţie strictă la problematica gnoseologică au doar: *raţional-iraţional*, *a posteriori-a priori* şi *realitate-aparenţă/fenomen*, dar sunt altele care arată legătura dintre lume şi cunoaştere: *existenţă-cunoaştere*, *materie/corp-spirit/suflet* (cu anexa: *conştiinţă obiectivă-conştiinţă subiectivă-conştiinţă gânditoare*), *obiect-subiect*, *real-ireal, ideal, suprarenal, cosmocentrism-antropocentrism/ştiinţă-religie*, *acţiune-cunoaştere*. În sfârşit, Florian inventariază şi un număr de categorii cu aplicaţie la problematica omului, a istoriei şi valorilor acestuia (cu unele tatonări spre etic şi politic): *existenţă-valoare*, *determinism-libertate*, *individ-societate* (cu anexa: *despre democraţie*), *conducători-intelectuali*, *animal-om*, *viaţă-moarte*, *schimbare-evoluţie* şi *progres*, *optimism-pesimism*, *istorism-supraistorism*, „*legea violenţei*”-„*legea iubirii*” (anexe: *libertate-autoritate* şi *naţional-supranaţional*). Altă împărţire sugerată este cea între categorii *modale* şi categorii *constitutive*. Astfel, *real, posibil* şi *necesar* ar fi categorii modale, iar toate celelalte sunt categorii constitutive. Chiar categoriile înrudite, *contingenţă-necesitate*, sunt considerate „mai mult” constitutive decât modale.[1]

Putem observa, apoi, că unele cupluri categoriale sunt artificial create, ca de pildă cuplul *noutate-repetiţie/identitate*, care se suprapune cu *individual-general*, filosoful spunând că noutatea apare numai prin individual, iar identitatea există doar ca identitate generică. Acelaşi cuplu, *noutate-repetiţie*, mai apare şi într-un alt caz de suprapunere inutilă, gânditorul folosindu-l şi cu sens de *schimbare-persistenţă/substanţă*. Afirmăm acest lucru deoarece chiar el spune că noutatea apare ca schimbare iar repetiţia e temeiul “persistenţei”. La rândul ei, dualitatea *schimbare-persistenţă/substanţă* are afinităţi cu unele dintre cele anterior analizate: *deosebire-asemănare, individual-general multiplu-unu*. La fel, *eterogen-*

[1] Vezi *Recesivitatea...,* vol., I, p. 332 sqq. *Schimbare* e un termen prin care gânditorul vrea să înlocuiască pe *devenire*, iar cu *persistenţă* pe *substanţă*, pentru că le consideră „deformate” de istoria metafizicii. Ambiţia sa de înnoitor îi joacă însă feste. El spune că în privinţa raporturilor dintre devenire şi substanţă, încă din antichitate s-a conturat soluţia radicală, care ar consta în a o declara pe una ca reală iar pe cealaltă ca simplă aparenţă. Aceasta ar fi „soluţia Heraclit-Parmenide”. Or, dacă Parmenide declara, întradevăr, că doar substanţa este adevărată iar schimbarea e iluzorie, Heraclit nu spunea câtuşi de puţin că numai schimbarea/devenirea ar avea realitate, pe când substanţa ar fi iluzorie.

omogen se reduce la *discontinuu-continuu*, întrucât eterogenitatea este discontinuitate iar omogenitatea este continuitate, cum recunoaşte, printre rânduri, filosoful însuşi. [1]

În al treilea rând, deşi consideră că nu e corectă deducerea tuturor cuplurilor categoriale din unul postulat ca fundamental, aşa cum procedează Wundt (care deduce toate cuplurile din *unu* şi *multiplu*) sau N. Hartmann (care le deduce din *calitate* şi *cantitate*), Florian afirmă totuşi o anume preeminenţă a cuplului *asemănare-deosebire*, cu care îşi începe „inventarul", spunând că el este primordial şi că le implică pe toate celelalte. El precizează că asta nu înseamnă că restul se deduc din acesta, ci toate cuplurile au independenţă proprie. În ciuda precizării, principiul simplei „inventarieri rapsodice" este deja încălcat. El este încălcat şi atunci când afirmă că *individual-general* constituie un cuplu fundamental pentru planul concretului, pentru că în ambele cazuri avem de-a face cu o punere în condiţie dominantă a unor cupluri recesive în raport cu toate celelalte. [2]

Stabilind întâietatea temenilor dintr-o dualitate recesivă, Florian se sprijină pe temeiuri gnoseologice şi nu ontologice. El pleacă de la *ceea ce e mai aproape de noi*, de la experienţa imediată şi nu de la *ceea ce este prim în sine*. Acesta este motivul pentru care el poate răsturna raporturile consacrate, spunând că *individualul*, *multiplul*, *partea* etc. ar fi mai importante ontologic decât *generalul*, *unul*, *întregul* etc. Sigur că în experienţă este dat mai întâi *individualul*, *multiplul*, *partea* etc., dar asta nu înseamnă că au şi primordialitate ontologică – prin chiar acest fapt – faţă de *general*, *unu*, *întreg* etc. Florian converteşte nemărturisit întâietatea cognitivă în întâietate ontică.

Cum am mai spus, faptul că renunţă la deducerea sistematică a categoriilor, optând pentru o „inventariere rapsodică" este o scădere a demersului lui Florian. Procedând în acest fel, se poate ajunge în situaţia în care numărul categoriilor este ca şi nelimitat. În cazul lui, de exemplu, în ciuda protestelor sale, nu sunt doar 40 de cupluri, ci mai multe, căci, pe lângă cele 40 de cupluri recesive care dau titlul celor 40 de capitole ale *Recesivităţii*..., putem observa că el operează şi cu altele: *determinant-determinat*, *dominant-dominat*, *independent-dependent* etc., care domină toate dualităţile recesive, ca nişte transcendentalii (nenumite ca atare de autor). În plus, aşa cum putem vedea din enumerările de mai sus, nu toate „cuplurile" sau „dualismele" categoriale numără doar doi termeni, ci pot fi şi trei şi chiar patru. Ceea ce înseamnă, de asemenea, că „inventarierea rapsodică" poate continua la nesfârşit. De aici, putem conclude ori că demersul lui Florian este greşit şi categoriile trebuiesc deduse într-un fel sau altul, ori că ele nu pot fi deduse nicicum într-un număr finit.

[1] *Ibidem*, p. 149. Cf. *ibidem*, p. 129 şi p. 168.
[2] *Ibidem*, p. 159.

Pentru a fi susţinută ultima variantă se poate aduce ca argument faptul că sistemele categoriale pe care ni le-a oferit istoria filosofiei până acum ne înfăţişează multiple tabele de categorii, mereu modificate, chiar dacă în fiecare dintre aceste tabele găsim şi unele categorii care se repetă. Platon, Aristotel, Kant, Whitehead sau Noica, de exemplu, propun tabele categoriale cu un număr diferit de categorii de la caz la caz (5, 10, 12, 27, respectiv, 3+5) şi cu un cuprins destul diferit şi acesta. E un sentiment de insatisfacţie aici. Dar este unul preferabil sentimentului de isatisfacţie cognitivă pe care ni-l provoacă simpla înşiruire şi analiză a unor termeni, oricât de generali ar fi aceştia.